


GAUDEO

Medina, Bib. Hisp. Am. No. 328.

LA TRADVZION DEL INDIO DE LOS TRES Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de Italiano en Eſpañol por Garcilaſſo Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Prouincias del Piru.

DIRIGIDOS A LA SACRA Catolica Real Mageſtad del Rey don Felipe nueſtro ſeñor.



EN MADRID,
En caſa de Pedro Madrigal.

M. D. X C.

TASSA.



O Gonçalo de la Vega, escriuano de camara del Rey nuestro señor, y de los que residen en el su Real Consejo doy fe, que por los dichos señores del Consejo se tassò cada pliego del libro, que con licencia suya se imprimio, intitulado la traducion del Indio de los tres dialogos de amor de Leon Hebreo: traduzido de lengua Italiana en Castellana, por el capitan Garcilasso de la Vega, á cinco blancas en papel, y al dicho respeto dieron licencia para le poder vender y no mas, y que esta fê se pusiesse en principio de cada cuerpo del dicho libro, sopena de caer è incurrir en las penas contenidas en la prematica, que sobre ello dispone. Y porque dello conste de pedimiento del dicho capitan Garcilasso de la Vega, y mãdado de los dichos señores del Consejo, di la presente, q̃ es fecha en Madrid a veynte y dos dias del mes de Diziẽbre, de mil y quinientos y ochenta y nueue años.

Gonçalo de la Vega.

APROVACION.



Viendo visto y leydo con cuydado este libro intitulado Dialogos de Amor, traduzido de lengua Italiana en Española, hallo que la traduzion es buena, fiel, y verdadera, y tiene tambien muchas cosas de grande ingenio, estudio, trabajo, y de muy buena Filosofia, y no sospechosas contra la Fe, y asi se le podria dar licencia para le imprimir. En Madrid à diez y siete de Agosto de mil y quinientos y ochenta y ocho años.

Fray Fernando
Xuarez.

EL REY.

POR quãto por parte de vos el Capitã Garcilaſſo Inga dela Vega,natural dela ciudad del Cuzco,cabeça delos Reynos y prouincias del Piru, nos fue fecha relacion,q̃ auiades traduzido dela lengua Italiana enla Caſtellana vn libro llamado la traduciõ del Indio,de los tres Dialogos de Amor de Leõ Hebreo,en q̃auiades trabajado mucho con deſſeo de ſeruirnos y de aprouechar a vr̃a naciõ,y de dexar exẽplo a los del nueuo mũdo,particularmẽte a los del Piru,atẽto lo qual nos pediſtes y ſuplicaſtes os dieſſemos licẽcia para le imprimir,y priuilegio por el tiẽpo que fueſſemos ſeruido,o como la nr̃a merced fueſſe:lo qual viſto por los del nueſtro conſejo como por ſu mandado ſe hizieron enel dicho libro las diligencias q̃ la prematica por nos ſobre ello hecha diſpone,fue acordado que deuiamos mandar dar eſta nueſtra cedula para vos enla dicha razon y nos tuuimos lo por bien,por la qual vos damos licencia y facultad para q̃ por tiempo de diez años primeros ſiguiẽtes que corran y ſe cuẽten deſde el dia de la data della vos ò la perſona q̃ vueſtro poder ouiere podays imprimir y vender el dicho libro q̃ de ſuſo ſe haze mencion en eſtos nueſtros Reynos: y por la preſente damos licencia a qualquier impreſſor dellos qual vos nõbraredes para q̃ por eſta vez pueda imprimir el dicho libro que de ſuſo ſe haze mencion por el original q̃ enel nueſtro conſejo ſe vio, q̃ va rubricado cada plana,y firmado al fin del de Gonçalo de la Vega nueſtro eſcriuano de camara de los q̃ enel nueſtro Conſejo reſiden,y con que antes que ſe venda lo traygays ante los del nueſtro Conſejo juntamẽte con el original,para que ſe vea ſi la dicha impreſsion eſta conforme a el: y traygays fee en publica forma,como por el corretor nõbrado por nueſtro mandado ſe vio,y corrigio la dicha impreſsion, y eſta conforme a el, y quedan aſsi miſmo impreſſas las erratas

por el apũtadas para cada vn libro de los que ansi fuerẽ impressos, y se os tasse el precio que por cada volumen ouieredes de auer, so pena de caer è incurrir en las penas contenidas en la dicha prematica y leyes de nuestros Reynos. Y mandamos, que durante el dicho tiẽpo persona alguna sin vuestra licẽcia, no le pueda imprimir ni vẽder, so pena q̃ el que lo imprimiere o vendiere aya perdido y pierda todos y qualesquier libros y moldes que del tuuiere ò vẽdiere en estos nuestros reynos, è incurra en pena de cincuenta mil marauedis, la tercia parte dellos para el denunciador, y la otra tercia parte para la nuestra camara, y la otra tercia parte para el Iuez q̃ lo sentenciare. Y mãdamos a los del nuestro Consejo, Presidente, y Oydores de las nuestras Audiencias, Alcaldes, Alguaziles de la casa y Corte, y Chancillerias, y a todos los Corregidores, Assistente, Gouernadores, Alcaldes mayores y ordinarios, y otros Iuezes y Iusticias qualesquier de todas las ciudades, villas y lugares de los nuestros Reynos y señorios, assi los que agora son, como los que seran de aqui adelante, que vos guarden y cumplan esta nuestra cedula, y merced, que ansi vos hazemos, y contra su tenor y forma no vayan ni passen en manera alguna, so pena de la nuestra merced, y de diez mil marauedis para la nuestra camara. Fecha en san Lorenço, à siete dias del mes de Setiembre, de mil y quinientos y ochenta y ocho años.

YO EL REY.

Por mando del Rey nuestro señor.

Iuan Vazquez.

A DON MAXIMILIANO de Austria, Abad mayor de Alcala la Real del consejo del Rey nuestro señor.



OR Mucho q̃ lo he desseado y procurado, no me à sido posible, seruir à V.S. con estos Dialogos antes de aora: porque la nueua, que yo tuue de que V.S. gustaria de los ver los hallò en el segundo borrador: y aunque aora van en el tercero, salio tan mal limpio como los passados. Trabajado se à en buscar quiẽ me ayudara à los escriuir, y no se à podido hallar: que vno que se ofrecio por el mejor de los que aqui auia, con quien parti la obra, la hizo tal, que me fue necessario boluer à sacar de mi mano el primer Dialogo: y sacara el segundo si no temiera la mucha dilacion. Suplico à V.S. los reciba quales van: supliẽdo les sus faltas y defetos con el amor y desseo que me queda, de morir en vuestro seruicio. Y se digne de mandar que se corrijan, y emienden: que pues (si merecieren impression) han de salir en nombre de V.S. y debaxo de su sombra, sera justo V.S. les haga esta merced y fauor.

Para concluyr con la historia de la Florida, que esta ya escrita mas q̃ la quarta parte della, quedo aprestandome, para yrme este Estio à las Posadas, vna de las aldeas de Cordoua, à escriuirla de relacion de vn cauallero, que esta alli, q̃ se hallo personalmẽte en todos los sucessos de aquella jornada. Y querria q̃ se acabasse de poner en la perfeciõ que nos fuesse possible antes q̃ el ò yo faltassemos: porque el vno sin el otro no podra hazer nada. Y aunque entiendo que mi atreuimiento es demasiado en esto, todauia tengo propuesto de gastar lo q̃ de la vida me queda, en escriuir, lo q̃ fuera mas razon que yo leyera escrito de mano agena: porq̃ de qualquiera saliera mejor que de la mia: que mi profession y exercicio hasta aora, mas à sido para poder criar, y hazer cauallos, y para preciarme de arcabuzes, q̃ para escriuir libros. Pero la lastima que tengo, de que cosas tan grãdes, acaecidas en nr̃os tiempos queden en perpetuo oluido; me leuanta el animo, à q̃ intente lo que las fuerças, como defetuosas de lo que para tal demanda mas auian menester, rehusan. Empero considerado que para dezir verdad, no es menester mucha retorica, me atreuere con el fauor

de V.S. à no boluer las espaldas à las dos empresas, q̃ desseo ver acabadas. Que auiendo hecho en ellas todo lo q̃ pudiere; mostrare lo q̃ desseaua poder. Que no me sera de poca gloria, si quiera auer desseado lo que no pude auer. Y consolarme he con q̃ estas son las cosas en quien mas propiamente quadra el dicho, Que es mejor hazellas mal hechas, q̃ dexallas de hazer: pues son historias, y no poesia; la qual no sufre mediania alguna. Los titulos de las dedicatorias, creo, no son contra la prematica, assi porque como ella misma dize, no se deuia entẽder con los de la casa Real, como porque antes que ella saliera, estauan ya hechas. Pero de qualquier manera q̃ sea las sometto à la correccion de los superiores. Nuestro Señor guarde à V.S. de Montilla doze de Março, mil y quinientos y ochenta y siete años.

Garcilasso Inga de la Vega.

Al Capitan Garcilasso Inga de la Vega.

ANTE Ayer me embio don Iuan de Herrera, hijo del Alcayde de Priego la traducion de Leon Hebreo hecha por V.m. con vna carta suya. Vino todo tan de noche que pareciendome corto el tiempo para sinificar la merced que con ello auia recibido, con su licencia diferi el hazer lo para aora: q̃ auiendo leydo otra del libro propio me parece lo sera tambien el de toda mi vida, para corresponder à tanta merced. Beso à V.m. las manos por ella, y por el fauor que me haze con palabras y con obras: poniendo en tanto punto mi corto juyzio, que quiere le haga de obras salidas de sus manos. Lo que el y yo valieremos sera para reconocimiento della en todo lo que V.m. mandarme quisiere. Para lo qual desde aora me ofrezco por seruidor, suplicando me mande, y trate como el Rey nuestro señor ordena. Con licencia de V.m. me quedo con el libro hasta fin de Setiembre por gozar del de espacio: tendrelo enlos ojos, y al fin deste tiempo lo boluere. Nuestro señor guarde à V.m. de Alcala y de Iunio diez y nueue. 1587.

Maximiliano de Austria.

SACRA CATO-LICA REAL MA-gestad, defensor de la Fê.



NO SE puede negar que no sea grãdissimo mi atreuimiento, en imaginar dedicar à V.C.R.M. esta traducion de Toscano en Español de los tres Dialogos de Amor del doctissimo Maestro Leon Hebreo, por mi poco ò ningũ merecimiento. Pero concurren tantas causas tan justas à fauorecer esta mi osadia, que me fuerçan à ponerme ante el ecelso trono de V.C.M. y alegarlas en mi fauor.

La primera y mas principal, es, la ecelẽcia del que los cõpuso, su discreciõ, ingenio, y sabiduria, que es digno, y merece que su obra se consagre à V.S.M.

La segunda, es, entẽder yo, sino me engaño, que son estas las primicias, que primero se ofrecen à V.R.M. de lo que en este genero de tributo se es

deue por vueſtros vaſſallos los naturales del nueuo Mundo, en eſpecial por los del Piru, y mas en particular por los dela gran ciudad del Cuzco, cabeça de aquellos reynos y prouincias dōde yo naci. Y como tales primicias, ò primogenitura, es juſto, que aunque indignas por mi parte, ſe ofrezcā à V.C.M. como a Rey y ſeñor nueſtro, a quien deuemos ofrecer todo lo que ſomos.

La tercera, q̃ pues en mi juuentud gaſte en la milicia parte de mi vida en ſeruicio de V.S.M. y enla rebelion del Reyno de Granada en preſencia del ſereniſsimo don Iuan de Auſtria, q̃ es en gloria, vueſtro digniſsimo hermano, os ſerui con nōbre de vueſtro capitan, aunq̃ inmerito de vueſtro ſueldo: era juſto y neceſſario, q̃ lo que en edad mas madura ſe trabajaua, y adquiria enel exercicio de la licion y traduciō no ſe diuidiera del primer intento: para q̃ el ſacrificio, q̃ de todo el diſcurſo de mi vida à.V.R.M. ofrezco, ſea entero, aſsi del tiempo, como de lo q̃ en el ſe ha hecho con la eſpada, y con la pluma.

La quarta y vltima cauſa ſea el auerme cabido en ſuerte, ſer de la familia y ſangre de los Ingas, q̃ Reynaron en aquellos Reynos antes del feliciſsimo

licissimo imperio de V.S.M. Que mi madre la Palla doña Isabel fue hija del Inga Gualpa Topac, vno delos hijos de Topac Inga Yupāgui, y de la Palla Mama Oello su legitima muger, padres de Guayna Capac Inga, vltimo Rey q̃ fue del Piru. Digo esto soberano Monarca y señor nuestro, no por vanagloria mia, sino para mayor magestad vuestra, porq̃ se vea, que tenemos en mas ser aora vuestros vassallos, que lo q̃ entonces fuymos dominando à otros: porque aquella libertad y señorio era sin la luz de la dotrina Euangelica, y esta seruitud y vassallaje es con ella. Que mediante las inuencibles armas de los Reyes Catolicos de gloriosa memoria vuestros progenitores; y del Emperador N.S. y las vuestras, se nos comunico, por su misericordia, el summo y verdadero Dios, con la Fê de la santa madre Iglesia Romana al cabo de tantos millares de años, q̃ aquellas naciones tantas y tan grandes permaneciā en las tristissimas tinieblas de su gentilidad. El qual beneficio tenemos en tāto mas, quāto es mejor lo espiritual q̃ lo temporal. Y à estos tales, sacra Magestad, nos es licito (como à criados mas propios q̃ somos, y mas fauorecidos que deuemos ser) llegarnos

garnos

garnos con mayor animo y confiança à vuestra clemēcia y piedad à ofrecerle, y presentarle nuestras poquedades y miserias, obras de nuestras manos è ingenio. Tambien por la parte de España soy hijo de Garcilasso de la Vega vuestro criado, que fue conquistador, y poblador de los Reynos y prouincias del Piru. Passò à ellas, con el adelantado don Pedro de Aluarado, año de mil y quinientos y treynta y vno. Hallose en la primera general conquista de los naturales del, y en la segunda de la rebelion dellos, sin otras particulares que hizo en nueuos descubrimiētos, yendo à ellos por Capitan y caudillo de V.C.M. Biuio en vuestro seruicio en aq̃llas partes, hasta el año de cincuenta y nueue, q̃ fallecio desta vida: auiendo seruido a vuestra Real corona en todo lo que en el Piru se ofrecio, tocante à ella; en la paz administrando justicia: y en la guerra, contra los tiranos, que en diuersos tiempos se leuantaron, haziendo oficio de Capitan y de soldado. Soy assi mismo sobrino de don Alonso de Vargas hermano de mi padre, que siruio a V. S. M. treynta y ocho años en la guerra, sin dexar de assistir a vuestro sueldo, ni vn solo dia de todo este largo tiēpo.

Acompa-

Acompañó vueſtra Real perſona deſde Genoua haſta Flandes, juntamente con el Capitan Aguilera, que fueron dos Capitanes, q̃ para la guarda della en aquel viaje fueron elegidos por el Emperador N.S. Siruio en Italia, Francia, Flandes, Alemaña, en Coron, en Africa, en todo lo que de vueſtro ſeruicio ſe ofrecio, en las jornadas que en aquellos tiempos ſe hizieron contra Erejes, Moros, Turcos, y otras naciones, deſde el año de mil y quinientos y dezisiete, haſta el de cincuenta y cinco que la Mageſtad Imperial le dio licencia para que ſe boluieſſe a ſu patria a deſcanſar de los trabajos paſſados. Otro hermano de los ya nombrados, llamado Iuan de Vargas, fallecio en el Piru de quatro arcabuzazos que le dierõ en la batalla de Guarina en q̃ entrò por Capitan de Infanteria de V.C.M. Eſtas cauſas tan baſtantes me dan animo Rey de Reyes (pues todos los de la tierra os dan oy la obediencia, y os reconocen por tal) a que en nombre de la gran ciudad del Cuzco, y de todo el Piru, oſe preſentarme ante la Auguſta Mageſtad vueſtra, cõ la pobreza deſte primero, humilde, y pequeño ſeruicio, aunque para mi muy grande, reſpeto el mucho tiempo y trabajo

bajo

bajo que me cuesta: porque ni la lengua Italiana en que estaua, ni la Española en que la he puesto es la mia natural, ni de escuelas pude en la puericia adquirir mas, q̃ vn Indio nacido en medio del fuego y furor de las crueliſsimas guerras ciuiles de su patria, entre armas y cauallos, y criado enel exercicio dellos; porq̃ enella no auia entõces otra cosa: hasta q̃ passe del Piru a España a mejorar me en todo, siruiẽdo de mas cerca vuestra Real persona. Aqui se vera, defensor dela Fê, q̃ sea el Amor. Quã vniuersal su Imperio. Quã alta su genealogia. Recebilda soberana magestad como della se espera, y como quiẽ soys, imitãdo al omnipotente Dios que tanto procurays imitar, q̃ tuuo en mas las dos blãcas de la vejezuela pobre por el animo con que se las ofrecia, que los grandes presentes de los muy ricos: a cuya semejança en todo, yo ofrezco este tan pequeño a V. S. M. Y la merced que vuestra clemencia y piedad se dignare de hazerme en recebirlo con la benignidad y afabilidad que yo espero, es cierto que aquel ampliſsimo Imperio del Piru, y aquella grande y hermosiſsima ciudad su cabeça la recebiran, y tendra por summo y vniuersal fauor:

fauor: porque le ſoy hijo, y de los que ella con mas amor criò por las cauſas arriba dichas. Y aunque eſta miſeria de ſeruicio a V.R.M. le es de ningun momento, a mi me es de mucha importancia: porque es ſeñal y mueſtra del afectuoſiſsimo animo que yo ſiempre he tenido, y tengo a vueſtra Real perſona y ſeruicio: que ſi en el yo pudiera lo que deſſeo, quedara con ſatisfacion de mi ſeruir. Pero con mis pocas fuerças, ſi el diuino fauor y el de V. M. no me faltan, eſpero, para mayor indicio deſte afecto, ofreceros preſto otro ſemejante, que ſera la jornada que el Adelantado Hernando de Soto hizo a la Florida: que haſta aora eſta ſepultada en las tinieblas del oluido. Y con el miſmo fauor pretendo paſſar adelante a tratar ſumariamente de la cõquiſta de mi tierra, alargando me mas en las coſtumbres, ritos, y cerimonias della, y en ſus antiguallas: las quales como propio hijo podre dezir mejor, que otro que no lo ſea, para gloria y honra de Dios nueſtro Señor, que por las entrañas de ſu miſericordia, y por los meritos de la ſangre y paſsion de ſu vnigenito Hijo ſe apiado de vernos en tanta miſeria y ceguera, y quiſo comunicarnos la gracia

de

de ſu Eſpiritu ſanto, reduziendo nos a la luz y dotrina de ſu Yglesia Catolica Romana, debaxo del Imperio y amparo de V.C.M. Que deſpues de aquella, tenemos esta por primera merced de ſu diuina mano: la qual guarde, y enſalce la Real perſona y Auguſta prole de V. S. M. con larga vida, y aumento de Reynos è Imperios, como vueſtros criados lo deſſeamos, Amen. De Montilla. 19. de Enero. 1586. años.

S. C. R. M. Defenſor de la Fê.

B. L. R. M. D. V. C. M. vueſtro criado.

Garcilaſſo Inga
de la Vega.

DON

A DON MAXIMILIANO DE Austria, Abad mayor de Alcala la Real, del Consejo de su Magestad, su muy aficionado seruidor, Garcilasso Inga de la Vega.



IEN descuydado biuia yo de pẽsar, que V. S. tuuiesse noticia de mi, quando supe de personas, que desean mi bien, que no solamẽte la tenia V. S. sino q̃ por quien es, se dignaua de hablar en mi fauor, y mostraua desseo de conocerme, y de ver esta traduziõ, en quepor mi entretenimiento, à causa de mi mucha ociosidad, he querido gastar algunos dias: de la qual dio cuenta à V. S. don Alõso de Herrera, primogenito de Frãcisco de Arãda Herrera, alcayde de la fortaleza y gouernador dela villa de Priego. Luego alpũto se leuãtò el entẽdimiento à considerar, q̃ esto era obra dela prouidẽcia diuina, q̃ no falta jamas à los q̃ de veras le llamã: porq̃ yo desseaua vn fauor tal qual el de V.S. à cuya sombra pudiesse presentarme ante la Magestad del Rey nr̃o señor, con la poquedad deste humilde seruicio, q̃ por mi solo no osaua, por lo poco q̃ valgo y merezco. Y pues el summo Dios à acudido tã en lleno à esta mi necessidad y desseo, suplico à V.S. no se desdeñe de acetar debaxo de su proteccion y amparo à mi, que por la fama de V.S. à muchos dias q̃ desseo verme enesta felicidad, y muchos mas que le soy muy aficionado seruidor: y à esta obra q̃ sin procurarlo nadie à ordenado el Señor, que sea de V. S. Y la causa es, porq̃ quiere q̃ V. S. fauoreciẽdo a los q̃ tan poco pueden, exercite ex-

 terior-

teriormente las excelencias tantas y tan grandes, como la diuina Mageſtad en el animo real de V.S. acumuló. Las quales a toda ſu fuerça anda ya la fama apregonando por el mundo. Y tememos, q̃ ſu voz ſera flaca y ſus alas cortas, para ſuficientemente publicarlas, como ellas ſon. Y no es de admiraciõ que ella y todos vueſtros ſeruidores quedemos cortos en eſte oficio: porque el ſujeto, como nieto del inuictiſsimo Emperador Maximiliano de Auſtria nueſtro ſeñor, en quien todo el Cielo tan llenamẽte influyó ſus mejores y mayores influencias: y el ſummo hazedor tan al biuo pintò ſu imagẽ, excede en mucha diſtancia à lo que del ſe puede predicar. Por lo qual dexare yo de tentar mis pocas fuerças en el loor de V.S. porque ſeria antes eſcurecer lo que de ſuyo tanto reſplãdece, que acrecentarle reſplandor alguno. Baſta que el mundo tiene de V.S. la eſpectacion que deue, a que V.S. como quien es, ſatisfara, y ſobrepujara con grandes ventajas: ſegun la mucha indole de clemẽcia, piedad, miſericordia y afabilidad, y otros ornamentos Regios, que en la puericia y juuentud V.S. à moſtrado, y con la edad multiplicado: para merecer por propria virtud, lo q̃ por la ſangre Imperial de vueſtros padres y abuelos teneis tã merecido. Que para adornar vueſtra perſona de los titulos y prelacias, que ella merece, bien ſe ſabe, que à muchos dias, que no ſe eſpera mas q̃ el cumplimiẽto de la edad, q̃ haſta agora à faltado y falta: donde los meritos con abundancia de letras, ſabiduria, y erudicion de muchas lẽguas ſobran. Entonces ſe henchiran ellos, y mis deſſeos: aunque bien mirado, ni eſtos podrã ſaciarſe jamas en lo que a V.S. deſſean, por mucho que le vean: ni aquellos llenarſe, como ellos merecẽ: haſta ver la gloria del Señor, que es la verdadera pretenſion de V.S. y la final beatitud del vniuerſo. Y cõ eſto paſſare a dar cuenta de mi oſadia.

En los prohemios de muchas traduziones, que de varias lẽguas he viſto hechas en la Eſpañola, he notado, que en los

mas

mas dellos se disculpan sus autores, diziendo, que su intẽcion al principio no fue de sacar su obra a luz, sino que la importunidad de los amigos, que la vieron, le forçaron a que lo hiziesse. Esto antes que yo lo esperimentara en mi, me parecia, que era vna manera de echar a espaldas agenas lo q̃ ellos podian temer por su atreuimiento, o descuydo: pero aora que lo he visto y sentido con proprias manos, podre afirmar, que es verdad muy grande: porque ni mas ni menos à passado por mi. Que quando yo huue estos Dialogos, y los comence a leer, por parecerme cosa tal como ellos diran de si: y por deleytarme mas en la suauidad y dulçura de su filosofia, y lindezas de que tratan, con yrme deteniendo en su lecion di en traduzirlos poco a poco, para mi solo, escriuiẽdolos yo mismo a pedaços: assi por lo que he dicho, como por ocuparme en mi ociosidad, que por beneficio no pequeño de la fortuna, me faltan haziendas de cãpo, y negocios de poblado: de que no le doy pocas gracias. Y auiendome entretenido algunos dias en este exercicio, lo vino a saber el padre Agustin de Herrera, maestro en santa Teologia, y erudito en muchas lenguas, preceptor y maestro de don Pedro Fernandez de Cordoua y Figueroa, Marques de Priego, señor dela casa de Aguilar: y el padre Geronimo de Prado de la Compañia de Iesus, que cõ mucha aceptacion oy lee escritura, en la real ciudad de Cordoua: y el Licenciado Pedro Sãchez de Herrera Teologo, natural de Montilla, que años à, leyo artes en la Imperial Seuilla, y a mi me las à leydo en particular: y vltimamente lo supo el padre fray Fernãdo de Zarate, de la orden y religiõ de san Agustin, insigne maestro en santa Teologia, Catredatico jubilado dela Vniuersidad de Ossuna: y otros religiosos y personas graues, que por no cansar a V.S. no las nombro. Todos ellos me mandaron è impusieron con gran instancia, que passasse adelante en esta obra con atẽcion y cuydado de poner en ella toda la mejor lima que pudiesse: q̃ ellos me assegurauan, q̃ seria

agradable,y bien recebida. Bien entiendo que lo fuera si mis borrones no la desluzieran tanto, de que a V.S. y a todos los que los vieren suplico, y pido perdon, que en mi caudal no huuo mas.

Esto fue causa de que se me trocasse en trabajo y cuydado, lo que yo auia elegido por recreacion y deleyte. Y tambien lo ha sido del atreuimiento, q̃ esta traduzion y dialogos han tomado para salir fuera, y presentarse ante el acatamiẽto de V.S. y suplicarle cõ su fauor y amparo supla sus defetos, y como miẽbro tã principal dela casa real, è Imperial, y tã amado del Rey nuestro señor, debaxo de su sombra, los dedique, y ofrezca à su Magestad Sacra, y Catolica: pues a mi no me es licito hazerlo, como al pueblo Hebreo, no le era el entrar cõ sus oblaciones enel Sancta Sanctorũ, sino entregarlas al summo Sacerdote. Que si V.S. les haze esta merced, bien se que à su Real Magestad le seran de buen olor, y agradables a todos los que en la claridad de sus entendimientos, y sutileza de sus ingenios semejaren a su primer autor, y tãto mas quãto mas subidos fueren en estos quilates, y al contrario. Lo bueno que en ellos se hallare, todo es suyo: los borrones, como ya lo he dicho, son mios.

Con este atreuimiento he cumplido con lo q̃ al seruicio de V. S. deuo, pues no tengo posibilidad de seruir con otra cosa à tãta merced y fauor, como me han dicho, que V.S. me haze, y dessea hazer, sin auerme visto. Y tambien aure cumplido con lo que à esta mi obra, como a proprio hijo puedo querer, en auerle dado tal señor. Para cuya buena inteligencia entiendo, que no seran menester mas q̃ dos aduertẽcias (esto es hablando con el letor) la vna, que se lea con atencion, y no qualquiera: porque la intencion q̃ su autor parece que fue escriuir, no para descuydados, sino para los que fuessen filosofando con el juntamente. La otra, mirar en algunos passos, a donde apelan los relatiuos: que por no desquader-

quadernar la obra a su dueño de su artificio, los dexamos, como estauã. Y tambien porque es de estimarle en mucho, ver que en lengua tan vulgar, con inuenciones semejantes, como se podran notar, escriuiesse, no para el vulgo. Con estos dos cuydados creo, que aunque las materias son altas, sutiles, y dichas por diferente manera de hablar, q̃ el comun lenguaje nuestro, se dexaran entender. Lo q̃ desto faltare, q̃ sera por mi culpa, se me perdone: q̃ yo quisiera auer podido lo q̃ he desseado en esta parte. Dela mia puedo afirmar q̃ me costarõ mucho trabajo las erratas del molde, y mucho mas la pretension q̃ tome, de interpretarle fielmente, por las mismas palabras, q̃ su autor escriuio en el Italiano, sin añidirle otras superfluas, pues basta q̃ le entiendan por las q̃ el quiso dezir, y no por mas. Que añidirselas, fuera hazer su dotrina muy comũ, q̃ es lo q̃ el mas huyò, y estragar mucho la grauedad y cõpostura de su hablar: en q̃ no mostrò menos gallardia de ingenio q̃ en las materias q̃ propuso, ampliò, y declarò con tãta facilidad y galania: a q̃ me remito, en todo lo q̃ en loor deste clarissimo varon se pudiera dezir: que lo dexo por parecerme todo poco: porq̃ ninguno le podrà loar tãto, como su propria obra. Tãbien se podra aduertir, q̃ muchas vezes parece q̃ la materia, de que va tratãdo, la concluye no con buena satisfacion: y es artificiosamente hecho, como quãdo en la musica se da la consonancia imperfeta, para que tras ella la perfeta suene con mayor suauidad, y sea mejor recebida. Por lo qual es menester esperarle, hasta el fin della, dõde hallarã toda satisfacion. En que lẽgua se escriuiessen estos dialogos no se sabe de cierto: porq̃ aunque Alexãdro Picolomini, aquel cauallero Senes, digno de todo loor, en la institucion moral q̃ cõpuso, hablando de la amistad, reprehende al tradutor, que el dize, q̃ lo traduxo de Hebreo en Italiano, sin dezir quien es: a mi me parece, q̃ lo haze por reprehender en tercera persona al mismo autor: porq̃ si alguno lo traduxera de lo Hebreo a

lo Italiano, de creer es, que no callara su nombre en hecho tan famoso. Y la dedicatoria, que està en el Italiano, mas parece del impressor, ó de quien pudo auer la obra, para sacarla a luz, como alli dize, que del tradutor. Y mas, que los que entienden la lengua Hebrea, que han visto estos dialogos: y particularmente el padre Geronimo de Prado, arriba nombrado, que la sabe, me han afirmado, que no se puede escriuir con tanto artificio en el lenguaje Hebreo, por ser tan corto, y declararse mas con la accion corporea, por ser en el mas sinificatiua, que con la prolacion de las palabras. Y Iuan Carlos Sarraceno, que los traduxo en Latin elegantissimo, y muy ampliadamente, atendiendo mas a la elegancia de su lenguaje, que a la fidelidad del oficio de interprete, no dize de que lengua los traduze. Por todo lo qual me parece, que aquel doctissimo varon escriuio en Italiano: porque si bien se aduierte a las galas de su manera de hablar y a los muchos consequentes que calla, y a los correlatiuos que suple, y a toda la demas destreza, artificio, y elegancia, que muestra en su proceder, que qualquier curioso podra notar, con otras muchas lindezas, que ay en el Italiano, q̃ yo no me atreuo a dezir en compendio, se vera que no se pudieran hazer tãtas sutilezas, tan galanas en traduzion de vna lengua a otra. Las quales cosas a quien no mirare, que son artificiosamente hechas, le confundiran en muchos passos de la obra, que de industria el autor quiso escurecer, y dexar dificultosos, que mirados con esta atencion no lo son. Y esto bastara por prohemio, para el discreto letor, a quien pido en caridad, que hasta que tenga hijos semejantes, y aya sabido lo que cuesta el criarlos, y ponerlos en este estado, no desdeñe mis pocas fuerças, ni menosprecie mi trabajo.

Y boluiendome a V.S. que se, que no desdeñara à este su seruidor, antes le recibira con las propriedades del primer Cesar, y del segundo Augusto: las quales V.S. como decen-

diente

diẽte dellos tiene, y en sus heroycas virtudes muestra al mũdo, le suplico humilmẽte, q̃ auiendo aceptado este amoroso seruicio, q̃ es lo q̃ en ellos mas se deue estimar por pequeños o grandes q̃ sean, se sirua de concederme su licencia y fauor: para acabar de texer las historias de la Florida, y vrdir la del Piru, que con el de V. S. no dudare de acometer estas dos empresas, aunque desiguales a mis fuerças, que la esperança y pretension que me quedan, de que la gloria de aueros seruido, sera el galardõ de mi seruicio, me las aumẽtaran. Nuestro Señor la persona de V. S. guarde con aumento de larga vida; para que vuestros seruidores veamos cumplido lo que el Cielo en V. S. y por V. S. nos promete, y lo que la tierra, para su bien, os dessea. De Montilla, diez y ocho de Setiembre de mil y quinientos y ochenta y seys años.

Señor.

POR auer dicho enla dedicatoria, que a V. C. M. hize deste libro, todo lo que aqui me conuenia dezir, no lo repetire en esta: solamente seruira de suplicar a V. M. como a mi Rey, y señor se digne de mandar leer, y oyr aquella, que solo este fauor desseo, y pretendo por gratificacion, assi del trabajo de mi estudio, como del animo que a vuestro Real seruicio siempre he tenido. La obra, para que V. M la vea es prolixa, aunque la grandeza de su autor merece qualquiera merced que V. M. le haga. De mi parte no ay enella cosa digna de ser recebida en cuenta, sino fuesse el atreuimiento de vn Indio en tal empresa, y el desseo que tuue de dar con ella exẽplo a los del Piru, donde yo naci, de como ayan de seruir en todo genero de oficio a V. C. M. Con este mesmo desseo y pretension quedo ocupado en sacar en limpio la relacion que a V. M. se ha de hazer del descubrimiento, q̃ vuestro Gouernador, y Capitan General Hernando de Soto hizo enla Florida, donde anduuo mas de quatro años. La qual sera obra de importancia al aumento

de la feliciſſima corona de Eſpaña (que Dios enſalce, y en ſumma Monarquia ponga con larga vida de V. M.) porque cō la noticia de tantas, y tan buenas prouincias como aquel Capitan deſcubrio, que haſta aora eſtan incognitas, y viſta la fertilidad y abundancia dellas ſe esforçaran vueſtros criados, y vaſſallos a las conquiſtar, y poblar, acrecentando ſu honra y prouecho en vueſtro ſeruicio. Concluyda eſta relacion entendere en dar otra de las coſtumbres, ritos, y cerimonias, que en la gentilidad de los Ingas ſeñores que fueron del Piru, ſe guardauan en ſus Reynos: para que V. M. las vea deſde ſu origen y principio, eſcritas con alguna mas certidumbre y propiedad, de lo que haſta aora ſe han eſcrito. A V. C. M. ſuplico que con la clemencia tan propria de vueſtra Real perſona ſe humane a recebir el animo deſte pequeño ſeruicio, que en nombre de todo el Piru he ofrecido y ofrezco. Y el fauor que pretendo y eſpero, es, para que todos los de aquel Imperio, aſsi Indios, como Eſpañoles, en general, y particular lo gozen juntamente comigo, que cada vno dellos lo ha de tomar por ſuyo propio: porque de ambas naciones tengo prendas que les obligan a participar de mis bienes y males: las quales ſon auer ſido mi Padre conquiſtador, y poblador de aquella tierra, y mi madre natural della, y yo auer nacido, y criado me entre ellos. Y porque mi eſperança es conforme a mi fe, ceſſo, ſuplicando a Dios nueſtro Señor guarde a V. C. M. como vueſtros criados deſſeamos, Amen. De las Poſadas, juridicion de Cordoua. 7. de Nouiembre. 1589.

Vueſtro criado.

Garcilaſſo Inga
de la Vega.

DIALOGO PRIMERO de Amor.

INTERLOCVTORES

Philon, y Sophia.



L Conocerte, ò Sophia, causa en mi amor y desseo. SO. Discordantes me parecen, ò Philon, essos afectos, que en ti produze el conocer me: quiça la passion te haze dezir lo assi. PHI. De tu parte discuerdan que son agenos de toda correspondencia. SO. Antes entre si mismos son contrarios afectos de la voluntad, amar, y dessear. PHI. Porque contrarios? SO. Porque de las cosas q̃ estimamos por buenas, las q̃ tenemos y posseemos amamos: y las que nos faltan desseamos. De manera q̃ lo que se ama, primero se dessea, y despues que la cosa desseada es auida, entra el amor, y cessa el desseo. PHI. Que te mueue a tener essa opinion? SO. El exemplo de las cosas que son amadas y desseadas. No vees, q̃ la salud quando no la tenemos la desseamos? Pero no la amamos. Y despues que la tenemos la amamos, y no la desseamos. Las riquezas, las heredades,

El amor y el desseo parecẽ cõtrarios afectos de la voluntad.

las joyas, antes que se alcancen, son dessadas, y no amadas: y despues q̃ son auidas, no se dessean mas, pero amanse. PHI. Aunque la salud y las riquezas quando nos faltan, no se pueden amar, porq̃ no las tenemos: empero se ama el auerlas. SO. Esse es vn hablar impropio, dezir amar, à lo que es querer auer la cosa: q̃ es dessearla: porque el amor es de la misma cosa amada, y el desseo es de tenerla, o de ganarla: y parece q̃ no puedẽ estar jũtos amar y dessear. PHI. Tus razones, ò Sophia, mas muestrã la sutileza de tu ingenio, que la verdad de tu opiniõ: porque si aquello q̃ desseamos no lo amamos, dessearemos lo que no se ama, y por consiguiente lo que se ha en odio, que no podria auer mayor contradicion. SO. No me engaño Philõ, que yo desseo aquello, que, ya q̃ por no posseerlo, no lo amo, quãdo lo aya, lo amare, y no lo desseare: y no por esto desseo jamas lo q̃ aborrezco, ni tampoco lo q̃ amo: porque la cosa amada se possee, y la desseada nos falta. Y qual mas claro exẽplo se puede dar que el de los hijos: que quien no los tiene, no los puede amar, pero dessea los: y quien los tiene, no los dessea, empero los ama. PHI. Assi como muestras el exẽplo de los hijos, deuieras acordarte del marido: el qual antes q̃ se aya, es desseado, y amado juntamẽte: y despues q̃ es auido, cessa el desseo, y algunas

El amor parece ser de la cosa amada, y el desseo de alcançarla.

Lo que se ama se possee, y lo q̃ se dessea nos falta.

vezes el amor: aunque en muchas no sola mente perseuera, mas antes crece: lo qual muchas vezes acaece assi mismo al marido con la muger. Este exemplo no te parece mas suficiente para confirmar mi dicho, q̃ el tuyo para reprouarlo? SO. Essa platica tuya me satisfaze en parte, mas no en todo, mayormente siguiendo la equiuocacion de tu exemplo semejante à la duda de que disputamos. PHI. Yo te hablare mas vniuersalmente. Bien sabes que el amor es de las cosas buenas, ò estimadas por buenas: porq̃ qualquiera cosa buena es amable. Y assi como ay tres suertes de bueno, prouechoso, deleytable, y honesto: assi ay tres suertes de amor. El vno es el deleytable, y el otro es el prouechoso, y el otro el honesto. De los quales los dos vltimos, quando se han en algun tiempo, deuen ser amados, o antes q̃ se ayã alcançado, o despues. Lo deleytable no es amado despues q̃ se alcãça: porque todas las cosas que deleytã nuestros sentidos materiales, de su naturaleza, quando son posseydas, son mas ayna aborrecidas q̃ amadas. Conuiene pues por esta razon que concedas que estas tales cosas son amadas antes q̃ se possean, y assi mismo quando se dessean. Pero porque despues que enteramẽte son posseydas, cessa el desseo, y cessa assi mismo las mas de las vezes el amor dellas, por esto concederas que el amor

Tres suertes de bueno, prouechoso, deleytable, y honesto.

Tres suertes de amor.

Lo deleytable se dessea, y se ama antes q̃ se alcance, y despues de posseydo se aborrece.

y el desseo pueden estar juntamente. SO. Fuerça tienen tus razones a mi juyzio, para prouar aquel tu primer dicho: pero las mias que le son cõtrarias no son flacas, ni despojadas de verdad: pues como es posible que vna verdad sea contraria de otra verdad? Absuelue me esta duda, q̃ me haze estar confusa. PHI. Yo vẽgo, ò Sophia, à demandarte remedio à mis penas, y tu me pides absolucion de tus dudas. Por ventura lo hazes por desuiar me desta platica, porq̃ no te agrada, ò porque los conceptos de mi pobre ingenio te desplazen no menos que los afectos de mi congoxosa voluntad. SO. No puedo negar q̃ no tenga mas fuerça en mi para comouerme el suaue y puro entendimiento, que la amorosa voluntad. Ni por esto creo que te hago injuria en estimar en ti lo que vale mas: porq̃ si me amas, como dizes, deues procurar antes aquietarme el entendimiento, que incitarme el apetito. Por tanto dexada à parte qualquiera otra cosa, me absuelue estas mis dudas. PHI. Aunque la razõ esta pronta en contrario, empero conuiene que por fuerça yo siga tu querer. Y esto nace de la ley, que los vencedores amados han puesto à los forçados y vencidos amantes. Digo que ay algunos en todo cõtrarios à tu opinion: los quales tienen q̃ el amor y el desseo en efeto son vna misma cosa: porque todo aquello

Opiniõ de muchos q̃ tienen el amor y el desseo ser vna misma cosa.

aquello que se dessea, quieré que tambien se ame.
SO. Manifiestamente estan en error: porque ya que se les conceda, que todo lo que se dessea, se ama, cierto es que muchas cosas se aman, que no se dessean: como acaece en las cosas que se possee.
PHI. Rectamente has arguydo en contra. Otros creen, q̃ el amor es vn cierto genero, que contiene en si todas las cosas desseadas, aunq̃ no se possean: y semejantemente las cosas buenas adquiridas, y posseydas, las quales no se dessean mas. SO. Tã poco me suena esso bien: porque (como dizen) muchas cosas ay desseadas, q̃ no pueden ser amadas, porque no tienen ser: y el amor es de las cosas que tienen ser, y el desseo es propio de las que no tienen ser. Como podemos amar los hijos, y la salud que no tenemos? Esto me haze tener que el amor, y el desseo son dos contrarios afectos de la voluntad: y tu me has dicho que el vno y el otro pueden estar juntamẽte: declara me esta duda.
PHI. Si el amor no es sino de las cosas que tienen ser, el desseo porque no lo sera tambien?
SO. Porque asi como el amor presupone el ser de las cosas, asi el desseo presupone la priuacion dellas. PHI. Por qual razon presupone el amor el ser de las cosas? SO. Porque es necessario que el conocimiento preceda al amor. Que ninguna cosa se podria amar, si primero no se conociesse

debaxo de eſpecie de buena. Y ninguna coſa cae en nueſtro entendimiento, ſi primero efetualmen te ella no ſe halla ſer. Porq̃ nueſtro entendimiento es vn eſpejo y exẽplo, ò por dezir mejor, vna imagen de las coſas reales. De manera q̃ no ay coſa alguna que ſe pueda amar, ſi primero no ſe halla ſer realmente. PHI. Verdad dizes. Pero tãbien por eſſa miſma razõ el deſſeo no puede caer ſino en las coſas que tienen ſer: porque no deſſeamos ſino las coſas q̃ primero conocemos debaxo de eſpecie de buenas. Y por eſto difinio el Filoſofo, lo bueno ſer aquello q̃ todos deſſean. Luego el conocimiento, aſsi del amor, como del deſſeo, es de las coſas que tienen ſer.

Nueſtro entendimiēto es eſpejo, o exẽplo de las coſas reales.

Ninguna coſa ſe puede amar ſi primero no exiſte.

El bien es lo que todos deſſean.

SO. No ſe puede negar q̃ el conocimiento no preceda al deſſeo; antes digo, q̃ no ſolamente todo conocimiento es de las coſas que ſon, mas tãbien de las q̃ no ſon: porque nueſtro entendimiento juzga vna coſa q̃ es, como la juzga: y aſsi otra q̃ no es. Y pues ſu oficio es el diſcernir en el ſer de las coſas, y en el no ſer, es neceſſario q̃ conozca las q̃ ſon, y las que no ſon. Dire pues q̃ el amor preſupone el conocimiento de las coſas que ſon, y el deſſeo de las que no ſon, y de las que eſtamos priuados. PHI. Aſsi al amor, como al deſſeo precede el conocimiento de la coſa amada, o deſſeada que es buena. Y el conocimiẽto a ninguno dellos deue ſer de otra coſa, q̃ de buena: porq̃ ſino fueſſe

El conocimiẽto de la coſa deſſeada, o amada precede aſsi al amor como al deſſeo.

aſsi,

afsi,el tal conocimiẽto feria caufa de hazer aborrecer totalmente la cofa conocida, y no deffearla,o amarla. Demanera q̃ afsi el amor,como el deffeo prefuponen igualmente el fer de las cofas, afsi en realidad,como en conocimiẽto. S O. Si el deffeo prefupufieffe el fer delas cofas,feguirfehia q̃ quando juzgamos la cofa por buena,y deffeable,q̃ fiempre fueffe verdadero el tal juyzio. Pero no vees, q̃ muchas vezes es falfo,y no fe halla afsi enel fer? parece pues q̃ el deffeo no prefupone fiẽpre el fer de la cofa deffeada. PHI. Effe mifmo defeto q̃ tu dizes,no acaece menos enel amor,q̃ enel deffeo:por q̃ muchas vezes lo q̃ eftimamos por bueno y amable, es malo, y deue fer aborrecido. Y afsi como la verdad del juyzio de lo q̃ juzgamos , caufa los rectos honeftos y pẽfamiẽtos,delos quales fe deriuã todas las virtudes,los hechos tẽplados,y las obras loables : afsi la falfedad del tal juyzio caufa los malos deffeos,y los amores deshoneftos,delos quales nacẽ todos los vicios y errores humanos. Afsi q̃ el vno, y el otro prefupone el fer dela cofa. S O. No puedo Philon bolar contigo tã alto : baxemonos de gracia mas a lo baxo. Yo cierto veo q̃ ninguna cofa ay de las q̃ mas deffeamos, q̃ propiamente no fe ame. P H I. Siempre deffeamos lo que no tenemos , mas no por efto lo que no es, antes el deffeo fuele fer de las cofas que fon,

Afsi el amor como el deffeo, prefupone el fer de la cofa.

las quales no podemos alcançar. SO. Tambien suele ser de las cosas, que efetualmente no son, y desseamos que sean, las quales no desseamos tener: como desseamos que llueua quando no llueue, y que haga buen tiempo, y que venga vn amigo, y q̃ se haga alguna cosa. Las quales cosas aunque no son, desseamos que sean, por auer el prouecho, mas no para posseerlas: ni por esto diremos amarlas. Demanera que el desseo ciertamente es de las cosas que no son. PHI. Lo que no tiene ser alguno es nada: y lo que es nada, asi como no se puede amar, tampoco se puede dessear, ni auer. Y estas cosas que has dicho, aunque actualmẽte no tienen el ser presente quando se dessean, toda via el ser dellas es posible: y del ser posible se puede dessear que vengan al ser actual: asi como las cosas que son, y no las tenemos, que de la parte que ellas son, se puede dessear que sean posseydas de nosotros. Asi que todo desseo es, ò que tenga ser lo que no es, ò de alcãçar lo que nos falta. Pues porque quieres tu que todo desseo presuponga vnas vezes el ser, y otras la priuacion de la cosa, y que dessee el cumplimiento del ser, que le falta? Por tanto el desseo y el amor estan fundados en el ser de la cosa, y no en el no ser. Y à la cosa desseable deuen precederle tres titulos por su orden: el primero el ser: el segundo la verdad: el tercero q̃ sea buena:

Tres titulos pertenecietes à la cosa desseada y amada.

buena: y con eſtos viene à ſer amada, y deſſeada Lo qual no pudiera ſer, ſi antes no fuera eſtimada por buena: porque de otra manera ni ſe amara, ni ſe deſſeara. Y antes que ſea juzgada por buena es neceſſario que ſea conocida por verdadera: y como realmente ſe halla antes del conocimiento, es neceſſario el ſer real: porque la coſa primero es en el ſer, y deſpues ſe imprime en el entendimiento, y deſpues ſe juzga por buena, y vltimamente ſe ama, y ſe deſſea. Y por eſto dize el Filoſofo, que el ſer verdadero, y el bueno, ſe cõuierten en vno: ſino que el ſer es en ſi miſmo, y el verdadero quando ſe imprime en el entendimiento, y lo bueno quãdo del entendimiento y de la voluntad, mediante el amor y deſſeo vamos à la ganancia de las coſas. De manera que el deſſeo no menos preſupone el ſer, que el amor. SO. Ciertamente veo que deſſeamos muchas coſas, cuyo ſer no ſolamente falta al que las deſſea, mas tambiẽ en ſi miſmas, como es la ſalud y los hijos, quando no los tenemos: en las quales cierto no cabe el amor, ſino ſolo el deſſeo.

Que el ſer verdadero y el ſer bue no ſe conuierten: y la diferencia que ay entre ellos.

PHI. Lo que ſe deſſea, aunque le falte al q̃ lo deſſea, y en ſi no tenga el ſer propio, no por eſto eſtà priuado del ſer en todo, como dizes, antes es neceſſario que en alguna manera tenga ſer, aunque no ſea el ſer propio: porque de otra ſuerte, ni pudiera ſer conocido por bueno, ni deſſeado: y aſsi

digo de la ſalud en el enfermo, que la deſſea, porq̃ tiene ſer en los ſanos, y tambien lo tenia en el, antes que enfermara: y lo miſmo delos hijos, que ya que no tengan ſer en los que los deſſean, porq̃ les faltan, empero tieñẽ lo en los demas, porque qual quiera hombre es, o ha ſido hijo: y por eſto quien no los tiene, los conoce, y juzga que es coſa buena, y los deſſea. Y eſtas tales ſuertes de ſer ſon baſtãtes para dar à entender la ſalud al enfermo, y aſsi a los que deſſean los hijos, y no los tienen. Demanera q̃ el amor y el deſſeo ſon de las coſas que de alguna manera tienen ſer real, y ſon conocidas debaxo de eſpecie de buenas. Excepto q̃ el amor parece ſer comun a muchas coſas buenas, poſſeydas, y no poſſeydas: empero el deſſeo es delas no poſſeydas. S O. Segun eſſo que dizes, toda coſa deſſeada fuera amada, como me dixiſte ſer opinion de algunos: y fuera vn genero q̃ abraçara en ſi todas las coſas eſtimadas por buenas: aſsi las q̃ no ſe poſſeẽ y ſe deſſean; como las q̃ ſe poſſeen, y no ſe deſſean: todas ſegun tu opinion fueran amadas. Y à mi no me parece q̃ las coſas q̃ del todo faltan, como eſtas que dixe, dela ſalud y de los hijos, que quiẽ no los tiene, aunque los deſſee, los pueda amar. Porque el ſer que dizes, q̃ tienen en otros, no baſta para conocerlas, y por conſiguiente no baſta para amarlas: porq̃ no amamos los hijos, ni la ſalud agena, ſino

la propia. Y quando nos faltan, como ſe pueden a-
mar, aunq̃ ſe deſſeen? PHI. No eſtamos ya muy
lexos de la verdad. Aunq̃ vulgarmẽte todas las co
ſas deſſeadas ſe dizen ſer amadas, por ſer eſtimadas
por buenas: pero hablando mas corregidamente,
no ſe pueden dezir amadas, las q̃ no tienen algun
ſer propio, como es la ſalud y los hijos quãdo nos
faltan. Hablo del amor real, q̃ el imaginado puede
ſe tener de todas las coſas deſſeadas, por el ſer que
tienen en la imaginacion; del qual ſer imaginado
nace vn cierto amor, cuyo ſujeto no es la coſa pro
pia real q̃ ſe deſsea, por no tener aun ſer en realidad
propia, ſino ſolamẽte el concepto de la coſa toma
da en ſu ſer comun. Y el ſujeto del tal amor es im-
propio, q̃ no es verdadero amor, porq̃ le falta el ſu
jeto real: ſino q̃ es ſolamẽte fingido è imaginado:
por lo qual el deſseo de las tales coſas eſtà deſpoja-
do de verdadero amor. De manera q̃ en las coſas ſe
hallan tres ſuertes de amor y deſſeo: de las quales
algunas ſon amadas y deſseadas juntamente, co-
mo la verdad, la ſabiduria, y vna perſona digna,
quando no la tenemos. Otras ay amadas, pero no
deſseadas, como ſon todas las coſas buenas, aui-
das, y poſseydas. Otras ſon deſseadas, mas no a-
madas, como la ſalud, y los hijos quando nos fal-
tan, y las demas coſas que no tienen ſer real. Aſ-
ſi que las coſas juntamente amadas, y deſseadas,

Amor verdadero è imaginado.

ſon

ſon aquellas que ſon eſtimadas por buenas, y tienen ſer propio y faltan. Las amadas y no deſſeadas ſon las miſmas, quando las tenemos, y poſſeemos. Y las coſas deſſeadas y no amadas ſon las q̃ no ſolamente nos faltan, pero que aun no tienen en ſi ſer propio, en el qual pueda caer amor. SO. Entendido he tu diſcurſo, que aſſaz me agrada: pero yo veo muchas coſas que tienen ſer propio real, y quando no las tenemos, las deſſeamos, pero no las amamos, haſta que ſon auidas, y entõces ſe aman, y no ſe deſſean: como ſon las riquezas, vna caſa, vn jardin, vna joya. Las quales coſas eſtando en poder de otro, ſe deſſean, y no ſe amã, porque ſon agenas: mas deſpues q̃ ſon auidas, ceſſa el deſſeo dellas, y ſon amadas. Aſsi q̃ antes que ſean auidas, ſolamẽte ſon deſſeadas, y no amadas: y deſpues que ſon auidas, ſolamente ſon amadas, y no deſſeadas. PHI. Verdad has dicho en eſſo. Y yo no digo, que todas las coſas deſſeadas, que tienen ſer propio, ſon tambien amadas: ſino que he afirmado, que las que ſon deſſeadas, deuen aſsi miſmo tener ſer propio: porque de otra manera aunque ſe deſſeen, no ſe pueden amar. Y por eſto no te di exẽplo de joya, ni de caſa: ſino de virtud, o de ſabiduria, o de perſona digna: porque eſtas coſas quando faltan, ſon amadas, y deſſeadas igualmente. SO. Dime la cauſa de eſſa diferẽcia, que
ſe

ſe halla en las coſas deſſeadas,que tienen ſer propio: porque vnas dellas, quando ſon deſseadas, pueden tambien ſer amadas,y otras no? PHI. La cauſa es la diferencia de las coſas amables,que (como ſabes) ſon de tres ſuertes,vtiles,deleytables,y honeſtas: las quales ſe han diuerſamēte enel amor, y en el deſſeo. SO. Declarame la diferencia, que ay entre ellos, eſto es,entre amar,y deſſear: y por que pueda entēderte mejor, querria que difinieſſes el amor y el deſſeo,con fin que en la tal difinicion puedas comprehender todas aquellas tres ſuertes. PHI. No es tan facil de difinir el amor, y el deſseo con difinicion acomodada a todas ſus eſpecies, como a ti te parece, porque la naturaleza dellos ſe halla diuerſamente en cada vna dellas. Ni ſe lee auerles dado los antiguos Filoſofos tan ampla difinicion: empero conforme a lo que la preſente platica pide,quiero difinir, que el deſseo es afecto voluntario del ſer,o de tener la coſa eſtimada por buena,que falta: y que el amor es afecto voluntario de gozar con vnion la coſa eſtimada por buena. Y deſtas difiniciones conoceras no ſolamente la diferencia de los tales afectos de la voluntad,que el vno,como te he dicho, es de gozar con vnion la coſa, y el otro dela exiſtencia della,o de poſseerla: pero tābien veras por ellas que el deſseo es de las coſas que faltan, mas el amor

Difinicion del deſſeo.

Difinicion del amor.

puede ser de las que se han, y tambien de las q̃ no se han: porque el gozar con vnion puede ser afecto de la voluntad, assi enlas cosas que nos faltan, como enlas que tenemos: porque el tal afecto no presupone habito, ni falta alguna: antes es comũ a todas dos. SO. Aunque essas difiniciones tenian necessidad de mas larga declaracion: por aora me basta para introducion de lo que te he preguntado de la causa dela diuersidad, que se halla en amar, y dessear en las tres suertes, que me has dicho, vtil, deleytable, y honesto Passa pues adelãte. PHI. Lo vtil, como son las riquezas, bienes particulares de la ganancia, no son jamas amadas, y desseadas juntamente: antes quando no se posseen, se dessean, y no se aman, por ser agenas, pero quãdo son auidas, cessa el desseo dellas, y entonces se amã como cosas propias, y se gozan con vnion y propiedad. Empero aunque cessa el desseo de aquellas particulares riquezas ya posseydas, nacẽ inmediatamente nueuos desseos de otras cosas agenas. Y los hombres, cuya voluntad atiende al amor de lo vtil, tienen diuersos è infinitos desseos; y cessando los vnos por auerlos alcançado, vienen otros mayores y mas ansiosos, tales que jamas hartan su voluntad de semejantes desseos. Y quanto mas posseen, tanto mas dessean. Y son semejãtes a los que procuran matar su sed con agua salada; que quanto

Bienes vtiles no se dessean y aman juntamente.

Los bienes vtiles nunca hartan a sus posseedores.

tó mas beuen, tanto produze en ellos mayor ſed. Y eſte deſseo de las coſas vtiles, ſe llama ambicion, o codicia: cuya templança ſe llama contento, o ſatisfacion de lo neceſsario: y es virtud excelente. Y tambien ſe llama ſuficiencia, porque ſe contenta con lo neceſsario. Y los Sabios dizen, que el verdadero rico, es el que ſe contenta con lo que poſsee. Y aſsi como el vn eſtremo deſta virtud, es la codicia de lo ſuperfluo, aſsi el otro eſtremo es dexar de deſſear lo neceſſario, y llamaſe negligencia.

Que ſea ambiciõ, o codicia.

El verdadero rico es el q̃ ſe cõtẽta con lo que poſſee.

SO. Que dizes Philon, no ay muchos Filoſofos, que juzgan que las riquezas ſe deuẽ dexar todas? Y algunos, por dezir verdad, no las han dexado.

La negligencia en los bienes vtiles es dexar de deſſear lo neceſſario.

PHI. Eſſa opiniõ fue de algunos Filoſofos Stoicos, y Academicos: pero en ellos no es negligencia el dexar de deſſear, y procurar lo neceſſario: q̃ lo hazian por conuertirſe a la vida contemplatiua, con intima, y atenta contemplacion: a la qual vehian ſer de grande impedimento las riquezas, porque ocupan el entendimiento, y lo diuierten de ſu miſma obra eſpeculatiua, y de la contemplacion, en la qual conſiſte ſu perfecion, y felicidad. Pero los Peripateticos tienen, que las riquezas ſe ayan de procurar, porque ſon neceſſarias para la vida virtuoſa, y dizen, que aunque las riquezas no ſon virtudes, alomenos ſon inſtrumento dellas: porque no podria exercitarſe la liberalidad, ni la manificẽcia,

Lo q̃ hazẽ las riquezas al entẽdimiẽto.

Las riquezas ſon inſtrumento de muchas virtudes morales.

cia,ni las limoſnas,ni las otras obras pias ſin los bienes neceſſarios,y baſtantes. SO. No baſta para las ſemejantes operaciones virtuoſas la buena diſpoſicion del animo pronto para las hazer quando tuuieſſe el como,y aſsi ſin las riquezas podria el hombre ſer virtuoſo? PHI. No baſta la diſpoſiciõ ſin las obras: porque las virtudes ſon habito de bien obrar; las quales ſe alcançan perſeuerãdo en las buenas obras: y ſiendo aſsi, que las tales obras no ſe puedẽ hazer ſin los bienes, ſe ſigue, que ſin ellos no ſe puedẽ auer las ſemejantes virtudes. SO. Y porque no conocieron eſſo los Stoicos? y los Peripateticos como pueden negar, que las riquezas no diuierten el animo de la felice contemplacion? PHI. Conceden los Stoicos,que algunas virtudes domeſticas y vrbanas no ſe puedẽ alcançar ſin los bienes: pero no te engañes, que conſiſta en ellas la felicidad,ſino en la vida intelectiua, y contemplatiua: por la qual ſe deuẽ dexar las riquezas: y aun las virtudes que dellas proceden, ſe ha de aduertir,que no ſe conuiertan en vicios,ſino en otras virtudes mas excelẽtes,y mas propinquas a la vltima felicidad. Ni los Peripateticos tampoco pueden negar eſto,ni entre ellos ay otra diferẽcia,ſino que los Stoicos con el deſſeo de lo mas noble no hizieron cuẽta de lo neceſſario para algunas virtudes morales,que tienen neceſsidad de los bie-

Las virtudes ſon habito de biẽ obrar.

bienes: porque en efeto no cõuiene a los hombres muy excelentes, que procuran alcançar la vltima felicidad, teniendo la claridad del Sol, buſcar lum bre de candela: mayormente conociendo, q̃ los tales bienes las mas vezes ſon cauſa de vicios, antes que de virtudes. Pero los Peripateticos entendiendo, que las riquezas no ſon neceſſarias a los ſemejantes hombres, que ſon claros, han deſcubier to otras grandes virtudes por inferiores de aquellas, y han moſtrado como algunas dellas ſe alcançan mediante los bienes. Empero aſsi los vnos como los otros conceden, que es negligencia dexar de deſſear lo neceſſario, lo qual es para aquellas virtudes, que no ſe hã mediante la intelectual con templacion. Sera pues la negligencia vicio contra rio a la codicia de lo ſuperfluo, que es el otro eſtremo: y la ſuficiencia en el deſſear lo neceſſario es el medio de los dos eſtremos, el qual es virtud excelente en el deſſeo de las coſas vtiles. SO. Aſsi como me has moſtrado en el deſſeo de las coſas vti les vn medio virtuoſo, y dos eſtremos vicioſos: por ventura hallan ſe aſsi otros ſemeſãtes medios y eſtremos en las coſas vtiles, q̃ ſe poſſeen? PHI. Si ſe hallan, y no menos manifieſtos: que el deſenfrenado amor que ſe tiene a las riquezas ganadas, ò poſſeydas, es Auaricia, la qual es oficio vil è inorme: porque quando el amor de las propias rique

Las riquezas por la mayor parte ſon cauſa antes de vicios que de virtudes.

Auaricia.

zas es mas de lo que ſe deue, cauſa la conſeruacion dellas mas de lo que conuiene, y que no ſe gaſten conforme a la honeſtidad, y orden de la razon. La moderacion en amar las tales coſas con el conueniente gaſto dellas, es medio virtuoſo, y noble; y llamaſe Liberalidad. La falta del amor deſtas coſas poſſeydas, y el no conueniente gaſto dellas, es el otro eſtremo vicioſo, contrario de la auaricia, y llamaſe Prodigalidad. Demanera que aſsi el auaro, como el prodigo ſon vicioſos, ſiguiendo los eſtremos del amor de las coſas vtiles. El liberal es virtuoſo, que ſigue el medio dellos. Y deſta manera que te he dicho, ſe halla el amor y el deſſeo en las coſas vtiles, templada, y deſtempladamēte. SO. Bien me ſuena eſſo que me has dicho. Aora querria entender como ſe ha el amor en las coſas deleytables, que me parece mas de nueſtro propoſito. PHI. Aſsi como en las coſas vtiles el propio y real amor no ſe halla juntamente con el deſſeo; por el contrario en las deleytables el deſſeo no ſe aparta del amor: porque todas las coſas deleytables que faltan, haſta que enteramente ſon auidas, y poſſeydas ſuficientemēte, ſiempre que ſe deſſean, o apetecen, ſon amadas igualmente. El beuedor deſſea, y ama el vino antes que lo beua, haſta que eſta harto del. El goloſo deſſea, y ama lo dulce antes que lo coma,

Liberalidad.

Prodigalidad.

Condiciones de las coſas deleytables.

coma, hasta que esta harto dello: y comunmente el que ha sed, siempre que dessea la beuida, la ama: y el que tiene hambre, dessea, y ama la viãda: y por el semejante el hombre dessea, y ama la muger antes que la aya, y la muger al varon. Tienen asi mismo estas cosas deleytables tal propiedad, que auidas q̃ son, asi como cessa el desseo dellas, cessa tambien las mas vezes el amor, y muchas vezes se conuierte en fastidio y aborrecimiento: porque qualquiera que tuuo hambre, o sed, despues que esta harto, no dessea comer mas, ni beuer mas, antes le da hastio: y asi acaece en las otras cosas que materialmente deleytan: porque con la hartura hastiosa cessa igualmente el desseo y el amor dellas. Demanera que en las cosas deleytables ambos a dos biuen, y mueren juntamente. Bien es verdad, que en las cosas deleytables ay algunos tan destemplados, como los ay en las cosas vtiles, que jamas se hartan, ni quierẽ hartarse: como son los golosos, los borrachos, y los luxuriosos. A los quales desplaze la hartura, y prestamente bueluen de nueuo al desseo, y al amor dellas, o al de otras de otra suerte. Y el desseo destas cosas deleytables se llama propiamente Apetito: asi como el de las vtiles, ambicion, o codicia. El excesso de dessear estas cosas que dan delectacion propia,

Luxuria,o Apetito.

y el conuerſar en ellas, ſe llama Luxuria: la qual es verdadera luxuria carnal, o de la gula, o de otras demaſiadas delicadezas, o indeuidas molicias. Y los que ſe crian, y biuen en ſemejantes vicios, ſe llaman luxurioſos. Y quando la razon en alguna manera reſiſte al vicio, aunque del ſea vencida, entonces los tales vicioſos ſe llaman incontinentes. Pero los que dexan la razon del todo, ſin procurar contradezir en parte alguna al habito vicioſo, ſe llaman Deſtemplados. Y aſsi como eſte eſtremo de la luxuria es en las coſas deleytables, vicio que correſponde a la auaricia, y à la codicia en las coſas vtiles: aſsi eſtimo yo ſer el otro eſtremo de la ſuperflua abſtinencia vicio que correſponde a la prodigalidad en las coſas vtiles: porq̃ el vno es camino para deſtruyr la hazienda, coſa no conueniente al honeſto biuir: y el otro dexa el deleyte neceſſario al ſuſtento de la vida, y a la cõſeruacion de la ſalud. El medio deſtos dos eſtremos es grandiſsima virtud, y llamaſe Continencia. Y quando, eſtimulando la ſenſualidad, vẽce la razon con la virtud, ſe llama Tẽplança. Y quã do la ſenſualidad ceſſa del todo de dar eſtimulos a la virtuoſa razon, que lo vno y lo otro conſiſte en contenerſe templadamente en las coſas deleytables ſin faltar de las neceſſarias, y ſin tomar de lo ſuperfluo, entonces llamã algunos a eſta virtud

Incõtinentes.

Deſtẽplados.

Superflua abſtinẽcia es vicio.

Continencia.

Templança.

For-

Fortaleza:y dizẽ que el verdadero fuerte es el que à ſi propio ſe vẽce: porque lo deleytable tiene mas fuerça en la naturaleza humana que lo vtil,por ſer aquello con que ellla conſerua ſu ſer.Por tanto,el que puede moderar eſte exceſſo, con verdad puede llamarſe vencedor del mas poderoſo, è intrinſeco enemigo. S O. Todo lo que me has dicho del amor,y apetito en las coſas deleytables me agrada.Pero vna duda ſe me ofrece en aquello q̃ dixiſte,que las coſas deleytables ſe deſſean, y amã quando nos faltan,y no quando ſon auidas : que aunque es aſsi verdad quanto al deſſeo; no parece ſer verdadero quanto al amor dellas: porq̃ al tiempo q̃ los deleytes ſe adquieren,entonces ſe aman, pero no antes quando faltauan : porq̃ parece que el guſto de las tales delectaciones biuifica al amor dellas. PHI. El guſto dellas no incita menos al apetito, y leuãta al deſſeo que biuifica al amor: y bien ſabes,que no ſe apetece,ni ſe deſſea , ſino lo que falta. S O. O,como ſe entiende eſſo ? porque vemos que las coſas deleytables, teniendoſe, no ſolamente ſe aman pero q̃ tambien ſe deſſean; y el deſſeo ſiempre ſe atribuye a la falta , luego lo que ſe tiene deue faltar,y no tenerſe. PHI. Bien es verdad que las delectaciones,miẽtras ſe adquieren,ſe aman,y ſe deſſean,pero no deſpues que enteramente ſon auidas: porque auidas que ſon, ſucede

Fortaleza. El verdadero fuerte es el q̃ ſe vence a ſi propio. Lo deleytable tiene mas fuerça en la naturaleza humana q̃ lo vtil.

Naturaleza de lo deleytable.

cede la compañia dellas, y pierden ſe igualmente el apetito y el amor dellas: que mientras ſe adquieren, no ceſſa la falta, haſta la hartura; antes digo que con el primer guſto ſe esfuerça el conocimiẽto por la aproximacion del deleytable, y cõ el ſe incita mas el apetito, y ſe abiua el amor: y la cauſa es ſentir mas la priuaciõ; y cõ la preſencia, y participacion del guſto del deleytable que faltaua, ſe haze mas fuerte, y pungitiuo el apetito: y quando ſe guſta tanto de los deleytes, que llegan à hartar, ſe quita del todo la falta, y con ella ſe quita, y ceſſa juntamente el apetito, y el amor de los tales deleytes, y ſe conuiertẽ en faſtidio, y en deſamor. Aſsi que el apetito y el amor preceden a los deleytes que eſtan por adquirir, y no ſiguen a los ya adquiridos. SO. Baſta lo que en eſto me has enſeñado. Pero auiendo me dicho en que ſon ſemejantes, y deſſemejantes lo vtil, y lo deleytable en el propoſito de amar, y deſſear; ſiguiendo la cauſa de la ſemejança manifieſta, me queda oculta la razon de la diuerſidad, o contrariedad de la voluntad, la qual querria ſaber. Digolo, porque en lo vtil no ſe halla el amor juntamente con el deſſeo: antes mientras ſe deſſea, no ſe ama: y ceſſando el deſſeo ſucede el amor. Y en lo deleytable ſe halla lo contrario, porque ſe ama tanto tiempo como ſe deſſea, y ceſſando el deſſeo ceſſa tambien el amor.

El amor y apetito eſtan cõjuntos quãdo falta el deleyte, y tã bien mientras ſe adquiere, y con ſu haſtio muerẽ ambos jũtamente.

Dime,

Dime, porque en dos ſuertes de amor tan ſemejantes ſe hallan tantas opoſiciones, y qual es la cauſa? PHI. La cauſa es la diferencia de gozar eſtas dos ſuertes de coſas amadas, y deſſeadas: porque conſiſtiendo lo vtil en la continua poſſeſsion de la coſa, quanto mas ſe poſſee, tanto mas ſe goza de ſu vtilidad: por lo qual el amor no viene haſta que ſe poſſee, y ceſſa el deſſeo, y deſpues ſe va continuando el amor mientras ſe poſſee: y no auiendo ſe la poſſeſsion, ò perdiendo ſe del todo deſpues que fue auida, aunque ſe deſſee la coſa, no por eſſo ſe amara. Pero la delectacion de lo deleytable no conſiſte en poſſeſsion, ni en habito, ò en perfeta acquiſion, ſino en vna cierta atencion mezclada con la falta, la qual ceſſada haze faltar en todo la delectacion, y conſequentemente ceſſa el amor, y el apetito del tal deleytable. SO. Coſa conueniente a razon me parece, que al deſſeo le conuenga la falta de lo deleytable, pero al amor, parecermehia que antes le perteneccieſſe la preſente delectacion de lo deleytable: y como lo que del todo falta no puede deleytar, aſsi tampoco ſe puede amar aunque ſe deſſee. De manera q̃ el amor de lo deleytable deue ſer ſolamẽte miẽtras deleyta, y no antes quando falta, ni deſpues quando harta. PHI. Sutilmẽte has dudado, ò Sophia, y en eſſo es aſsi verdad lo que dizes: q̃ el amor de

Razon de la diferencia q̃ ay en el amar las coſas vtiles, y las deleytables.

La vtilidad cõſiſte en la cõtinua poſſeſsion de la coſa vtil.

En q̃ cõſiſte la delectacion de lo deleytable.

Razõ por que comũmente son alegres y regozijados los hõbres desseosos delo deleytable, y tristes y melancolicos los ambiciosos de lo vtil.

lo deleytable no deue ser quando el deleyte està mezclado con la falta: pero has de saber, que en el puro apetito delo deleytable ay vna fantastica delectacion, aunque no se goza en efeto: lo qual no acaece en la ambiciõ de lo vtil, antes su falta causa tristeza al que lo dessea: y por esto veras ser comũ mẽte alegres, y plazenteros los hõbres desseosos de lo deleytable: y mal contentos, y melancolicos los ambiciosos de lo vtil. Y la causa es porque quando ambos faltan, lo deleytable tiene mayor fuerça en la fantasia, que lo vtil: y en la real possession dellos, tiene lo vtil mayor fuerça, que lo deleytable. De suerte que en lo deleytable no ay falta dessеada sin deleyte, ni deleyte efetual sin falta. Y por esta razõ en ambas à dos cosas se halla igualmente el amor y el desseo: excepto que en la falta del deleyte el apetito y el desseo tienẽ mayor fuerça que el amor, y en la efetual delectacion es mas fuerte el amor que el apetito. SO. Agradame lo que me has dicho: porque vemos produzir efetual deleyte los imaginados sueños de las cosas q̃ deleytan mucho: y algunas vezes lo causa la fuerte fantasia dellas, aunq̃ estemos despiertos: la qual eficacia no la ay en la imaginacion de las cosas vtiles. Pero vna cosa me resta por saber, que es la comparacion destas dos suertes de amor, qual dellas se halla mas ampla y vniuersal, y si se pueden

hallar

hallar juntamente en vna mifma cofa amada. PHI. Mucho mas amplo y vniuerfal es lo deleytable: porque no todo deleytable es vtil, antes las cofas que mas fenfiblemente deleytan, fon poco vtiles a la perfona que deleytan, afsi en la propia difpoficion del cuerpo y de la falud, como en los bienes adquiridos: y mas que concurriendo la delectacion con lo vtil por la mayor parte, quando es conocida por lo vtil, es deleytable. Y mucho mas en la vtilidad de los bienes ganados, los quales mientras que fe adquieren, fiempre engendran deleyte al que los adquiere: porque todo deleyte parece que nace del efeto de ganar lo que falta; aunque en la continua poffefsió dellos la delectacion no es tanta. De donde confifte mas en el ganar las cofas, que en el poffeerlas. SO. Satiffecha eftoy de lo que me has dicho de las cofas vtiles y deleytables. Pareceme que es ya tiempo de entender el amor y el deffeo de la fuerte de las cofas honeftas, que es el mas excelente y el mas digno. PHI. Amar, y deffear las cofas honeftas es lo que haze al hombre verdaderamente iluftre: porque los tales amores y deffeos hazen excelente la parte mas principal del hombre, por la qual es hombre, o la que eftà mas alexada de la materia y de la obfcuridad, y mas propinqua àla diuina claridad, que es el anima intelectiua: la qual fola en-

Lo deleitable es mas vniuerfal que lo vtil.

El deleyte mas confifte en la ganancia de las cofas q̃ en la poffefsion dellas.

El amor de las cofas honeftas haze al hõbre verdaderamente iluftre.

tre todas las partes, y potencias humanas puede huir de la fea mortalidad. Consiste pues el amor, y el desseo de lo honesto en dos ornamentos de nuestro entendimiento, conuiene a saber, virtud y sabiduria: porque estas son los fundamentos de la verdadera honestidad: la qual precede à la vtilidad de lo vtil, y al deleyte de lo deleytable: por estar lo deleytable principalmente en el sentimiento, y lo vtil en el pensamiento, y lo honesto en el entendimiento, que excede a todas las otras potencias: y porque lo honesto es el fin para el qual los otros dos fueron ordenados: porque lo vtil se busca para lo deleytable, que mediante las riquezas, y los bienes adquiridos se pueden gozar los deleytes de la naturaleza humana: Lo deleytable es para el sustento del cuerpo: el cuerpo es instrumento que sirue al anima intelectiua en sus acciones de virtud y de sabiduria. Asi que el fin del hombre consiste en las acciones honestas, virtuosas, y sabias; las quales preceden a todos los otros hechos humanos, y à todo otro amor y desseo.

El amor delas cosas honestas cõsiste en virtud, i en sabiduria.

Lo honesto es fin de lo vtil y de lo deleytable.

El fin del hõbre consiste en lo honesto.

SO. Mostrado me has la excelencia de lo honesto sobre lo deleytable, y sobre lo vtil: pero nuestro proposito es sobre la diferencia que ay entre el amor y el desseo en lo honesto: y de que manera son semejãtes al que se halla en lo deleytable, y en lo vtil. PHI. Ya yo yua à dezirtelo, sino me atajaras.

ſaras. El amor y el deſſeo delas coſas honeſtas es en parte ſemejãte al vtil, y al deleytable jũtamẽte: y en parte ſemejante al deleytable, y deſſemejãte al vtil: y en parte ſemejante al vtil, y deſſemejante al deleytable: y en parte deſſemejante à ambos a dos. SO. Declarame diſtintamente cada vna de eſſas partes. PHI. Es ſemejãte el amor honeſto a los otros dos vtil, y deleytable en el deſſeo: porq̃ ſiempre es de aquello q̃ falta: q̃ aſsi como ſe deſſeã las coſas vtiles, y deleytables quando faltan, aſsi tambien ſe deſſea la ſabiduria, los actos, y habitos virtuoſos, quando no ſe han: y es tan ſemejãte en eſto el honeſto al deleytable, que en todos dos ſe halla igualmente el amor con el deſſeo: porque de la miſma manera que las coſas deleytables, quãdo ſe deſſean, ſon amadas, aunq̃ no ſean auidas: aſsi la ſabiduria y la virtud, mientras no ſe alcançan, no ſolamente ſon deſſeadas, mas tambien amadas. Pero en eſto que hemos dicho, lo honeſto es deſſemejante a lo vtil, antes le es contrario, porque las coſas de lo vtil, quando no ſe poſſeen, ſe deſſean, y no ſe aman. SO. Qual es la cauſa de la ſemejança que tiene lo honeſto con lo deleytable, y de la deſſemejança que tiene con lo vtil? Que conforme a razon las coſas honeſtas, como la virtud y la ſabiduria, quãdo no ſon auidas, no ſe deuẽ amar, aunq̃ ſe deſſeen: porq̃ nueſtra virtud y ſabiduria,

En q̃ es ſemejãte el amor honeſto a los otros dos.

mien-

mientras no la tenemos, no tiene en si ser alguno, o son de la suerte de la salud no auida, o de las cosas que no tienen algun ser, por el qual puedan ser amadas. PHI. Lo vtil, quãdo no se possee en acto, es totalmente ageno de quien lo dessea, y por esto aunque se halle, y tenga ser, no puede ser amado: pero antes que lo deleytable (como ya te dixe) se aya realmente, su desseo produze vna cierta incitacion, y vn cierto ser deleytable en la fantasia, que es sujeto del amor: porq̃ aquel poco ser es propio del amante en si mismo, para recebir amor. Pues no menor ser, antes mucho mayor es el que el desseo de la sabiduria, y el dela virtud, y cosas honestas causan enel anima intelectiua: porq̃ dessear virtud, y dessear sabiduria, es propia sabiduria, y es el mas honesto dessear. Y este tal ser de las cosas honestas, que son desseadas, y no auidas, es propio en nosotros en la parte mas excelente, y portanto el desseo de las tales cosas es digno de ser acompañado de amor no lento. Demanera q̃ mas amplamente se puede seguir el ser desseable que se halla en lo honesto, que el que se halla en lo deleytable. Assi que en ambos se halla el desseo acompañado con el amor, quando faltan: lo qual no se halla en lo vtil. SO. Basta: declarame las otras dos partes que restan. PHI. Conformase lo honesto con lo vtil en el amor de las cosas entera-

Semejanças y dessemejãças q̃ ay en las tres maneras de amor, honesto, vtil, y deleitable.

Dessear virtud y dessear sabiduria es propia sabiduria.

El amor honesto ẽ q̃ es cõforme al vtil.

terame͂te auidas y posseydas: q̃ asi como las cosas vtiles, despues q̃ son adquiridas, se aman: asi la sabiduria y las virtudes delas cosas honestas, despues q̃ se possee͂, son gra͂demente amadas. En lo qual lo honesto es dessemejante a lo deleytable: porque lo deleytable despues que perfetamente se ha auido, no se ama, antes muy ayna suele venir en odio y fastidio. Es dessemejante lo honesto a los dos vtil y deleytable, no solamente en ser acompañado sie͂pre del amor, asi quando se dessea, y no se ha, como quando se ha, y no se dessea; lo qual no se halla en alguno de los otros dos: pero tambien es dessemejante a ellos en otra cosa mayor, y mas notable propiedad; q̃ enlos otros dos co͂siste la virtud en el medio del amar, y del dessear: y lo superfluo de las cosas deleytables y vtiles son los estremos, de los quales proceden todos los mayores vicios humanos. Pero en las cosas honestas, quanto el amor y el desseo es mas sobrado, y desenfrenado, tanto es mas loable y virtuoso, y lo poco desto es vicio: y el que del todo fuesse priuado deste tal amor y desseo, no solamente seria vicioso, pero tambien inhumano: porque lo honesto es el verdadero bien, y el bien (como dize el Filosofo) es lo que todos los hombres dessean; aunque tambien cada vno naturalmente dessea saber.

SO. Pareceme auer yo entendido de otra manera

Lo honesto es el verdadero bien.

El bie͂ dessean todos los ho͂bres.

Todos los ho͂bres naturalmente dessean saber.

nera essa dessemejança. PHI. De que manera? SO. Dizen, que en lo honesto el estremo de lo superfluo es virtuoso: porque quanto mas se dessea, ama, y sigue lo honesto, tanto es mas virtud: y el estremo de lo poco es vicio: porque no ay mayor vicio, que dexar de amar las cosas honestas. En los otros dos vtil y deleytable se halla lo contrario: porque la virtud consiste en el estremo del poco dessear, amar, y seguir las cosas vtiles y deleytables: y el vicio consiste en el estremo del procurarlas mucho, y en la excessiua solicitud dellas. De suerte que la virtud de lo honesto està en el excessiuo amor suyo, y el vicio en el poco amor; y la virtud de lo vtil y deleytable està en amarlos poco, y el vicio en amarlos mucho. PHI. Verdadera es essa opinion tuya en alguna suerte de hombres: porque la virtud de lo vtil y deleytable cōsiste en ellos el estremo del poco amarlos, y poco seguirlos, pero vniuersalmente no es verdadera: porq̃ comunmẽte en la vida moral la virtud destos dos consiste en la mediania, y no en estremo alguno: q̃ assi como es vicio amar demasiado lo vtil y deleytable, assi es vicio tābien el no los amar, ò por mejor dezir, amarlos menos de lo q̃ conuiene, como arriba te dixe. Biẽ es verdad que los Peripateticos, en los que siguen la vida contemplatiua è intelectual, en la qual consiste la vltima felicidad, tienen

La virtud y el vicio en q̃ cōsisten enla vida moral.

tienen por vicio el cuydado de las cosas vtiles, y el desseo de las deleytables, no solo en el estremo, mas tambien en el medio, y q̃ la estrecheza es necessaria para la intima contemplacion: porque el vso de aquellas cosas les es no poco impedimẽto: y lo necessario para ellos cõsiste en mucho menos, que lo de los virtuosos morales, segun q̃ los Stoicos lo prueuan. De manera q̃ en la vida moral consiste la virtud en el medio de las cosas vtiles, y deleytables: y en la vida contẽplatiua en el estremo del poco vtil, y deleytable. En la moral los dos estremos son viciosos, y en la contẽplatiua consiste el vicio solamẽte en lo poco. SO. Entiendo como ambas las dos opiniones tienen lugar: pero di me la causa desta dessemejança que se halla entre lo honesto, y lo vtil y deleytable. PHI. La causa es esta, que asi como el desenfrenado apetito del deleyte, y la insaciable codicia de las riquezas son las que echan a fondo nuestra anima intelectiua, y la ponen en el lugar de la materia, y le escurecen la mente clara con la tenebrosa sensualidad: asi el insaciable, y ardiente amor de la sabiduria, y de la virtud de las cosas honestas, es lo que haze diuino nuestro entendimiento humano, y cõuierte nuestro fragil cuerpo (vaso de corrupcion) en instrumento de angelica espiritualidad. SO. La moderaciõ y mediania en las cosas vtiles y deleytables

La virtud y el vicio en q̃ cõsisten en la vida cõtemplatiua.

no las tienes tu por honeſtas? PHI. Pues ſon virtudes, porque no ſeran honeſtas? SO. Pues ſi ſon honeſtas, porque es vicio ſu eſtremo? Que tu has dicho, que las coſas honeſtas tienen la virtud en el exceſſo, y no en lo poco, ni en la mediania: y por otra parte dizes que el exceſſo de la mediania en lo vtil y deleytable es virtud. Eſto ygualmente es contradicion. PHI. Pues tienes ingenio ſutil, procura hazer lo ſabio. La virtud que en lo vtil, y en lo deleytable ſe halla, no es por la naturaleza dellos: porque reſidiendo la delectacion en los ſentidos, y la vtilidad de las coſas exteriores en la fantaſia, ſon agenas de la eſpiritualidad intellectiua, la qual es el origen de las coſas honeſtas; en eſta quanto el amor y el deſſeo es mas excelente, tãto mas digna es la virtud, y la honeſtidad. Pero las coſas vtiles y deleytables ſolo en la moderacion y mediania del amor y deſſeo dellas pueden tener razon intelectual, porque la tal moderacion y mediania, es ſolamente la virtud que en ellas ſe halla: y declinando de aquel medio a mas, ò à menos, es vicio en lo vtil, y en lo deleytable: porque eſtos tales amores deſpoſados de razon ſon malos, y vicioſos; y mas ayna de animales brutos, que de hombres: y el medio que la razon en eſto pone es ſola-

Cauſa porque en lo vtil y deleytable cõſiſte la virtud en el medio, y en lo honeſto en el eſtremo.

ſolamente el verdadero amor: y deſte medio ſe verifica, que quanto mas exceſsiuamente es deſſeado, amado, y ſeguido, tãto es mas virtud: porque el tal deſſeo y amor ya no puede llamarſe delectacion, ni vtilidad, porque depende de la moderacion dellas, que es virtud intelectiua, y verdaderamẽte es coſa honeſta. SO. Satisfecho me has de las diferencias que ſe hallan enel amar, y deſſear las coſas voluntarias; y he entendido las cauſas de las tales diferencias: pero yo querria ſaber aora de ti de algunas coſas amadas y deſſeadas, de qual ſuerte delas tres ſobredichas eſpecies de amor ſon, como la ſalud, los hiȷos, el marido, la muger, y tambien la potencia, el dominio, el imperio, el honor, la fama, y la gloria, que todas ſon coſas que ſe aman, y deſſean, y no eſtà bien manifieſto, ſi ſon del genero de las vtiles, ò de las deleytables, ò de lo honeſto: que aunque por vna parte parecen deleytables por el deleyte q̃ ſe cõſigue en tenerlas; por otra parece que no lo ſon: porque deſpues que ſe han, y ſe poſſeen, tambien ſe aman ſin venir en hartura y faſtidio: lo qual mas ayna parece ſer de las coſas vtiles y honeſtas, que de las deleytables. PHI. La ſalud aunque conſigue lo vtil, lo propio ſuyo es lo deleytable: y no es conueniente que de las coſas deleytables algunas ſean vtiles, aſsi como de las vtiles muchas ſon deleytables;

bles,y en ambas a dos fuertes se hallan algunas ho nestas. La salud pues principalmente tiene de lo deleytable conueniente a su delectacion, y no solamente es vtil, pero tambien honesta; y por esto su hartura nunca es enojosa, ni trae jamas fastidio, como las otras cosas puramẽte deleytables, q̃ quãdo se posseen no se estiman, como quando faltan, y se dessean. Ay tambien otra causa, por la qual la salud nunca da pesadumbre, ni viene en hastio: y es porque el sentimiento de su delectacion no solamente es acerca de los sentimientos materiales exteriores que se hastian presto, como el gusto de las cosas que se comen: o el tacto, como la carnal delectacion: o el olfato como los olores: sino que tambien es acerca de los sentidos espirituales que se hartan mas tarde; aunque no consiste en el oyr, como las dulces armonias, y las bozes suaues, ni tampoco en el ver, como las hermosas y proporcionadas figuras: antes el deleyte de la salud se siente con todos los sentidos humanos, assi del sentimiento exterior, como del interior, hasta en la fantasia. Y quando falta, no solamente se dessea con el apetito sensitiuo, pero tambien con la propia voluntad gouernada por la razon. De suerte que es vna delectacion honesta, aunque por la continua possession suele ser menos estimada. S O. Basta lo que me has dicho de la salud: Di aora de los

La salud se refiere a todas las tres especies de amor.

los hijos. PHI. Los hijos, aunque alguna vez son desseados por la vtilidad, como es para la sucession dellos en las riquezas, y para la ganancia dellas: con todo esto el amor y el natural desseo dellos es tambien deleytable: y por esto no se halla semejante amor en los brutos animales, cuyas delectaciones no se estiendẽ sino a los cinco sentidos exteriores arriba nombrados. Pero en los hõbres aunque el ver, y el oyr à los hijos causa deleyte à los padres, no por esto el fin de su desseo es solamẽte el tenerlos: que la principal delectaciõ consiste en la fantasia y pensamiento que es potencia espiritual, y no lo es la de los sentidos exteriores: y por esto su hartura no es fastidiosa: mayormente porque no se dessean solamente con el puro sensual apetito, sino tambien con la voluntad endereçada de la mente racional, que es la gouernadora non errante de la naturaleza: Que, como dize el filosofo, faltando a los animales la indiuidual perpetuidad, conociendo se mortales, dessean ser inmortales, alomenos por los hijos, que es el desseo de la posible inmortalidad de los animales mortales, y por ser diferente en esto el deleyte de los hijos a las otras cosas deleytables, se sigue que quando se han, no vienen en hartura fastidiosa; y en esto son semejantes à la salud, que no solamente no cessa el amor por la possession

Razõ por que aman los animales à los hijos.

dellos, antes despues que son auidos, son amados, y conseruados con eficaz diligẽcia: y esto nace del desseo que queda de la futura inmortalidad. De suerte que la delectacion de los hijos por ser en los hombres honesta, tiene la propiedad del cõtinuo amor, que se halla en las cosas honestas, como en la salud. SO. Entendido he lo que me has dicho del amor de los hijos: Dime aora del amor de la muger al marido, y del marido à la muger.

El amor de los hijos cõ tiene las tres especies de amor.

PHI. Manifiesto es ser deleytable el amor de los casados, empero deue ser cõjunto con el honesto: y por esta causa despues que es auida la delectaciõ, queda siempre conseruado el reciproco amor, y por la naturaleza de las cosas honestas crece continuamente. Iunta se tambien con el amor matrimonial el vtil con lo deleytable, y el honesto, porque de contino reciben los casados vtilidad el vno del otro: Lo qual es gran causa de que se siga, y conserue el amor entre ellos. Assi que siendo el amor matrimonial deleytable, se continua por la compañia que tiene con el honesto, y con el vtil, y cõ ambos a dos juntamente. SO. Dime aora del desseo que los hombres tienen a la potencia, dominio, è imperio, de que suerte es, y como se intitula el amor destas cosas. PHI. Amar, y dessear la potencia es amor deleytable, conjunto con el vtil: pero porque su deleyte no es material quãto al

El amor matrimonial contiene todos los tres amores.

El amor y desseo de la potẽcia, è imperio es vtil, y deleytable.

al ſentimiento, ſino eſpiritual en la fantaſia y penſamiento humano, y tambiẽ porq̃ ſe le ayunta lo vtil: por eſto los hombres que poſſeen las potencias no ſe hartã dellas; antes deſpues que los Reynos, mandos, y ſeñorios ſe han ganado, ſon amados, y conſeruados cõ aſtucia y ſolicitud: no porque tengan de lo honeſto, que en verdad que en pocos deſſeos ſemejantes ſe halla honeſtidad, ſino porque la imaginacion humana, en la qual reſide el deleyte dellos, no ſe harta como los otros ſentidos materiales, antes de ſu naturaleza es poco ſaciable, y tanto menos, por participar eſtos deſſeos no menos de lo vtil que de lo deleytable: lo qual es cauſa de que ſe amẽ los tales dominios poſſeydos, y ſe conſeruen con gran ſolicitud, deſſeando ſiempre acrecentarlos con codicia inſaciable, y apetito deſenfrenado. SO. Aora me falta por ſaber de la gloria, honra, y fama, en qual de las tres ſuertes de amor deuen ſer colocados. PHI. El honor es de dos modos: el vno falſo, y baſtardo: y el otro verdadero, y legitimo. El baſtardo es el liſonjeador de la potencia: el legitimo es el premio de la virtud. El honor baſtardo, que los poderoſos deſſean y procuran, es de la ſuerte de lo deleytable: pero porque ſu deleyte no conſiſte en el ſaciable ſentimiento, ſino ſolamente en la inſaciable fantaſia, por eſto no ſucede haſtio en el, como acaece en las

El honor es de dos modos, el vno baſtardo, y el otro legitimo.

otras cosas deleytables: antes, aunque le falta lo honesto, porque en efeto es ageno de toda honestidad, despues que se ha adquirido, se continua, y conserua con no menor desseo de insaciable aumento. Pero el honor legitimo como es premio de las virtudes honestas, aunque de su propia naturaleza es deleytable, su deleyte se mezcla con lo honesto: por lo qual, y tambien por ser el sujeto suyo la sin medida fantasia, sucede, que despues que se ha ganado, se ama, y su aumento se dessea con insaciable desseo: y no se contenta la fantasia humana de alcançar la honra y gloria para toda la vida, sino que tambien la dessea, y largamente la procura para despues de la muerte, la qual propiamẽte se dize fama. Bien es verdad que aunque la honra es el premio de la virtud, pero no por esto es el deuido fin de los actos honestos y virtuosos, ni por ella se deuen obrar: porque el fin de lo honesto consiste en la perfeciõ del anima intelectiua, la qual con los actos virtuosos se haze verdadera, limpia, y clara, y con la sabiduria se adorna de diuina pintura, por lo qual el propio fin de la pura honestidad no puede consistir en la opinion de los hombres, que ponen la honra y gloria en la memoria de las historias, que conseruan la fama, y menos deue consistir en el fantastico deleyte, que el glorioso toma de la gloria, y el famoso

El honor legitimo es premio de la virtud.

moſo de la fama. Eſtos ſon premios que deuidamente deuen conſeguir los virtuoſos ; empero no el fin que les aya de mouer à hazer las obras iluſtres. Loar ſe deue la virtud por ſu honeſtidad, pero no deue obrarſe la virtud por ſer loado. Y aunque los loores hazen crecer la virtud, ella ſe apocaria antes, ſi eſſos loores fueſſen el fin por el qual ella ſe obraſſe: Empero por la compañia que los tales deleytes tienen con lo honeſto, ſon ſiempre eſtimados, y amados, y ſiempre ſe deſſea el aumento dellos. SO. Satisfecha eſtoy de las coſas que te preguntè, y conozco que ſon todas de la ſuerte del deleytable fantaſtico, pero que en algunas ſe mezcla el vtil, y en algunas el honeſto, y en otras ambos a dos: y que por eſto ſu habito no engendra hartura, ni faſtidio. Al preſente me falta por ſaber de ti de la amiſtad humana, y del amor diuino de qual ſuerte ſon, y de que condicion. PHI. La amiſtad de los hombres vnas vezes es por la vtilidad, y otras por el deleyte: pero eſtos no ſon perfetos amigos, ni firme la amiſtad: porque quitada la ocaſion de las tales amiſtades ; quiero dezir, que ceſſando la vtilidad y la delectacion, fenecen, y ſe diſſueluen las amiſtades, que dellas nacen. Pero la verdadera amiſtad humana es la que ſe cauſa de lo honeſto y del vinculo de la virtud: porque

La amiſtad humana nace de tres cauſas.

La virtud engendra amiſtad firme y perfeta.

porque el tal vinculo es indiſſoluble, y engendra amiſtad firme, y enteramẽte perfeta. Eſta ſola entre todas las amiſtades humanas es la mas aprouada, y loada, y es cauſa de confederar los amigos en tanta humanidad, que el bien, o el mal propio de qualquiera de los dos es comun al vno y al otro: y a las vezes deleyta mas el bien, y entriſtece mas el mal al amigo, q̃ al propio q̃ lo padece. Y muchas vezes toma el hombre parte de los trabajos del amigo, por aliuiarlo dellos, o por ſocorrerle con la amiſtad en ſus fatigas, porque la compañia en las tribulaciones es cauſa que ſe ſientan menos: y el Filoſofo difine las tales amiſtades diziendo, que el verdadero amigo es otro yo miſmo, para dar à entender que los que eſtan en verdadera amiſtad tienen doble vida, conſtituyda en dos perſonas, en la ſuya, y en la del amigo, de tal manera que ſu amigo es otro el miſmo: y que qualquiera de los dos abraça en ſi dos vidas juntamente, la ſuya propia, y la del amigo, y con igual amor ama ambas a dos perſonas, è igualmente conſerua entrambas vidas: y por eſta cauſa la ſagrada Eſcritura manda tener honeſta amiſtad, diziendo, Amaras a tu proximo como a ti miſmo. Quiere que la amiſtad ſea de tal ſuerte, que haga vnidos igualmente los amigos, y que vn miſmo amor aya en el animo de cada vno dellos. Y la cauſa de la tal vnion y vinculo, es

Efetos de la buena amiſtad humana.

El verdadero amigo es otro yo miſmo.

es la reciproca virtud, o la sabiduria delos dos amigos: la qual por su espiritualidad, y por la enagenacion dela materia, y abstraccion de las condiciones corporeas, remueue la diuersidad de las personas a la indiuiduacion corporal, y engẽdra en los amigos vna propia essencia mental conseruada con saber, con amor y voluntad comun a todos dos, tan quitada de diuersidad, y de discrepancia, como si verdaderamente el sujeto del amor fuera vna sola anima, y essencia conseruada en dos personas, y no multiplicada en ellas. Y à lo vltimo te digo, que la amistad honesta haze de vna persona dos, y de dos vna. SO. De la amistad humana en pocas palabras me has dicho muchas cosas. Subamos aora al amor Diuino, que desseo saber del, como del supremo, y mayor que ay. PHI. El amor Diuino no solamente tiene de lo honesto, empero contiene en si la honestidad de todas las cosas, y la de todo amor dellas, de qualquier manera que sea: porque la Diuinidad es principio, medio, y fin de todos los actos honestos. SO. Si es principio, como puede ser fin, y tambien medio? PHI. Es principio, porque de la Diuinidad depende la anima intelectiua agente de todas las honestidades humanas, la qual no es otra cosa que vn pequeño rayo de la infinita claridad de Dios apropiado al hombre, para hazerle racional, inmor-

La buena amistad haze de vna persona dos, y de dos vna.

El amor diuino es fuẽte de toda honestidad.

La Diuinidad es principio, medio, y fin de toda honestidad.

La anima intelectiua es vn pequeño rayo de la infinita claridad de Dios.

Nuestro entẽdimiẽ to tiene necesſidad de la luz diuina para los actos virtuoſos.

inmortal, y felice. Y tambien porque eſta anima intelectiua, para venir à hazer las coſas honeſtas, tiene necesſidad de participar de la lumbre diuina: porque aunque ella aya ſido produzida clara, como rayo de la luz Diuina, por el impedimento de la ligadura que tiene con el cuerpo, y por auer ſido ofuſcada con la obſcuridad de la materia, no puede arribar à los iluſtres habitos de la virtud, y à los reſplandecientes conceptos de la ſabiduria, ſino es realũbrada de la luz diuina en los tales actos y condiciones: Que aſsi como el ojo, que aunque de ſuyo es claro, no es capaz de ver los colores, las figuras, y otras coſas viſibles, ſino es alumbrado de la luz del Sol, la qual diſtribuyda en el propio ojo, y en el objecto, que ſe vee, y en la diſtancia que ay del vno al otro, cauſa la viſta ocular actualmente: aſsi nueſtro entendimiẽto, aunq̃ de ſuyo es claro, eſtà de tal ſuerte impedido en los actos honeſtos y ſabios por la cõpañia del cuerpo ruſtico, y de tal manera ofuſcado, que le es neceſſario ſer alumbrado de la luz diuina: la qual reduziendo lo de la potencia al acto, y alũbrando las eſpecies, y las formas que proceden del acto cogitatiuo, el qual es medio entre el entendimiento y las eſpecies de la fantaſia, le haze actualmente intelectual, prudente, y ſabio, inclinado a las coſas honeſtas, y reſiſtente a las deshoneſtas,

tas, y quitandole totalmente la tenebrosidad, lo dexa en acto claro perfetamente. Assi que el summo Dios de la vna manera, y de la otra es principio de quien dependen todas las cosas honestas humanas, assi la potencia dellas, como el acto. Y siendo el supremo Dios, pura, summa bondad, y honestidad, y virtud infinita, es necessario que todas las otras bondades, y virtudes dependan del, como de verdadero principio, y causa de todas las perfeciones. SO. Iusto es que el principio de todas las cosas honestas estè en el summo hazedor, ni en esto auia duda alguna: pero de que manera es medio, y fin de todas ellas? PHI. La diuina Magestad es medio para reduzir à efeto todo acto virtuoso, y honesto: porque siendo la prouidencia diuina apropiada con mayor especialidad à los que participan de las diuinas virtudes, y tanto mas particularmente, quanto mas participan dellas; no ay duda sino que les sea grande ayudadora en las tales obras de virtud, dandoles fauor y ayuda a los tales virtuosos para conseguir los actos honestos, y reduzirlos a perfecion. Assi mismo es medio en los tales actos por otra via: que como contiene en si todas las virtudes y excelencias, es exẽplo imitatiuo para todos los q̃ procuran obrar virtuosamẽte. Qual mayor piedad y clemencia, q̃ la de la diuinidad? Qual mayor liberalidad, que la suya; pues de

Dios es principio d' toda cosa honesta.

La diuinidad es medio de todo acto virtuoso.

ſi haze parte a toda coſa produzida? qual mas entera juſticia, que la de ſu gouierno? Qual mayor bōdad, mas firme verdad, mas profunda ſabiduria, mas diligēte prudencia, que la q̃ conocemos en la Diuinidad? no porque la conozcamos ſegun el ſer que tiene en ſi miſma, ſino por las obras ſuyas, que vemos en la creacion, y conſeruacion de las criaturas del vniuerſo. Demanera que à quien conſidera las virtudes diuinas, la imitacion dellas le es camino y medio, para le lleuar à todos los actos honeſtos, y virtuoſos, y à todos los ſabios concetos, a que la condicion humana puede arribar: que Dios no ſolamente nos es padre en la generacion, pero tambiē Maeſtro, y adminiſtrador marauilloſo para atraernos a todas las coſas honeſtas, mediāte ſus claros, y manifieſtos exemplos. SO. Mucho me plaze que el omnipotente Dios no ſolamente ſea principio de todo nueſtro bien, mas tābien medio: Querria ſaber de que manera es fin.

Solo Dios es fin de todos los actos humanos.

PHI. Solo Dios es fin regulado de todos los actos humanos: porque lo vtil es para tener el conueniente deleytable, y la neceſſaria delectacion es para la ſuſtentacion humana; la qual es para la perfecion del anima: y eſta ſe haze perfeta primeramēte con el habito virtuoſo, y deſpues del, llegando a la verdadera ſabiduria, cuyo fin es conocer à Dios, que es ſumma ſabiduria, ſumma bondad, y

origen

origen de todo bien: y este tal conocimiento causa en nosotros amor inmenso, lleno de excelencia, y de honestidad: porque tanto son amadas las cosas, quanto son conocidas por buenas, y el amor de Dios deue exceder à todo otro amor honesto, y a qualquier acto virtuoso. SO. Entendido he, y atras lo has dicho, que por ser Dios infinito, y en todo perfetissimo, no puede ser conocido del entendimiento humano, que en toda cosa es finito y terminado: porque lo que se conoce deue cõprehender se: pues como se comprehendera el infinito del finito, y el inmenso del pequeño? Y no pudiendo ser conocido, como podra ser amado? Que tu me has dicho que la cosa buena es necessario conocerla, para amarla. PHI. El inmenso Dios tanto es amado, quanto es conocido: y assi como no puede ser conocido enteramente de los hombres, ni su sabiduria se puede penetrar de la gente humana: assi no puede ser enteramente amado de los hombres en aquel grado que a su parte conuiene: ni nuestra voluntad es capaz de tan excessiuo amor: pero de nuestra mente, es conocerle, segun la possibilidad del conocer, mas no segũ la inmensa excelencia del conocido: Ni nuestra voluntad le ama segun que el es digno de ser amado, sino quanto puede estenderse en el acto amatorio. SO. Puede se conocer la cosa, que por el conociente

El conocimiento de Dios nos causa inmenso amor.

Cõforme al imperfeto conocimiento q̃ de Dios tenemos es el amor cõ q̃ le amamos.

La naturaleza de Dios excede a todo entẽdimiẽto, y su bõdad a todo amor.

Deq̃ manera es el conocimiẽto que de Dios tenemos.

ciente no ſe comprehende? PHI. Baſta que ſe comprehenda la parte, que ſe conoce de la coſa: y que el conocido ſea comprehendido del conociẽte, conforme al poder del conociente, y no conforme al del conocido. No vees que ſe imprime, y cõprehende la forma del hombre en el eſpejo, no ſegun el perfeto ſer humano, ſino ſegun la capacidad y fuerça de la perfecion del eſpejo, que es ſolamente figuratiuo, y no eſſencial? El fuego es comprehendido del ojo, no ſegun ſu ardiente naturaleza, que ſi aſsi fuera, le abraſara, ſino ſolamente ſegun el color, y ſu figura. Y qual mejor exemplo, que ſer comprehendido el grande emisferio del cielo, de vna tan pequeña parte como es el ojo? Mira que es tan pequeño, que ay ſabio que cree ſer indiuiſible, ſin poder recebir alguna diuiſion natural. El ojo pues comprehende las coſas conforme a ſu fuerça ocular, conforme a ſu grandeza y naturaleza: mas no conforme a la condicion de las coſas viſtas en ſi miſmas. Deſta ſuerte comprehende nueſtro pequeño entendimiento al infinito Dios, ſegun la capacidad y fuerça intelectual humana, mas no ſegun el pielago ſin fondo de la diuina eſſencia, è inmenſa ſabiduria: Al qual conocimiento ſigue, y reſponde el amor de Dios, conforme a la habilidad de la voluntad humana, pero no proporcionado a la infinita bondad de eſſe Dios optimo.

Exẽplo del conocimiẽto diuino.

timo. SO. Dime, si en este amor de Dios se mezcla el desseo. PHI. Antes nunca jamas està el amor diuino despojado de ardiente dessеo, el qual es de alcançar lo que del conocimiẽto diuino falta, de tal manera que creciendo el conocimiento, crece el amor de la diuinidad conocida; porque excediendo la essencia diuina al conocimiento humano en infinita proporcion, y no menos su bondad al amor que los hombres le tienen: de aqui le queda al hombre siempre felice vn ardentissimo, y muy desenfrenado desseo de crecer siempre en el conocimiento, y amor diuino. Del qual crecimiento el hombre tiene siempre possibilidad de la parte del objecto conocido y amado: aunque de la suya podria ser que los tales efetos fuessen terminados en aquel grado que no pueda el hombre passar mas adelante; ò que tambien despues de estar en el vltimo grado le quede impression de desseo, de saber lo que le falta, sin poder jamas llegar al cabo, aunque sea bienauenturado, por la excelencia del amado objecto sobre la potencia, y habito humano. Y el tal restante desseo en los bienauenturados no deue causar passion por lo que falta, pues que en la possibilidad humana no ay auer mas, antes les da summa delectacion el auer llegado al estremo de su

El amor diuino esta siẽpre acõpañado de ardiẽte desseo de su conocimiento.

Lo q̃ falta del conocimiento diuino, no causa passion en los bienauenturados.

possi-

posſibilidad en el conocimiento y amor Diuino. SO. Pues que hemos llegado a eſto, querria ſaber en que cõſiſte eſta beatitud humana. PHI. Diuerſas han ſido las opiniones de los hombres en el ſujeto de la felicidad: Muchos la han pueſto en la vtilidad y poſſeſsion de los bienes de fortuna, y en la abundancia dellos mientra dura la vida. Pero la falſedad deſta opinion es manifieſta: porque los ſemejantes bienes exteriores ſon cauſados por los interiores; de manera que deſtos dependen aquellos, y la felicidad deue conſiſtir en los mas excelentes: y eſta felicidad es el fin de todas las otras coſas: y ella no es para ningun otro fin, ſino que todos ſon para eſte: mayormente que los ſemejantes bienes exteriores eſtan en poder de la fortuna, y la felicidad deue eſtar en poder del hombre. Otros hã tenido diuerſa opinion, diziendo que la bienauenturança conſiſte en lo deleytable: y eſtos ſon los Epicurios, que tienen la mortalidad del anima, y ninguna coſa creen auer felice en el hombre, excepto el deleyte de qualquier manera que ſea. Pero la falſedad deſta opinion tampoco es oculta: porque lo deleytable corrompe à ſi propio, quando llega a hartura y faſtidio: y la felicidad da entero contẽto, y perfeta ſatisfacion: y atras hemos dicho, que el fin de lo deleytable es lo honeſto, y la felicidad no es para otro fin, antes es cauſa final de toda otra coſa.

Opiniõ falſa acerca dela felicidad humana.

Opiniõ de los Epicurios en la felicidad humana.

cosa. Asi que la felicidad sin duda ninguna consiste en las cosas honestas, y en los actos, y habitos del anima intelectiua, que son los mas excelẽtes, y fin de los otros habitos humanos, mediante los quales el hombre es hombre, y de mayor excelencia que otro ningun animal. SO. Quantos, y quales son los habitos de los actos intelectuales? PHI. Digo que son cinco, Arte, Prudẽcia, Entendimiento, Ciencia, y Sapiencia. SO. De que manera las difines? PHI. La Arte es el habito de las cosas fatibles, segun la razon, y son las que se hazen con las manos, y con trabajo corporal: y en este habito se encierran todas las artes mecanicas, en las quales se exercita el instrumẽto corporeo. La Prudencia es el habito de los actos agibles conforme a razon, y consiste en la operacion de las buenas costumbres, y en esta se encierran todas las virtudes, que mediante la voluntad, y los afectos voluntarios del amor y del desseo son obradas. El Entendimiẽto es el principio del saber, cuyos habitos naturalmente son conocidos, y cõcedidos de todos, quãdo los vocablos son entendidos, como es q̃ el bien se deue procurar, y huyr el mal, y que los contrarios no pueden estar juntos, y otros semejantes: en los quales se exercita la potencia intelectiua en su primer ser. La Ciencia es el habito del conocimiento, y de la conclusion, la

La felicidad consiste en las cosas honestas.

Los habitos del anima son cinco.

Difinicion de la Arte.

Difinicion de la Prudencia.

Difinicion del Entendimiento.

Difinicion de la Ciencia.

qual se engendra de los sobredichos principios, y en esta se encierran las siete artes liberales, en la qual se exercita el entẽdimiento en el medio de su ser. La Sapiencia es el habito de todos dos juntamẽte; conuiene a saber, del principio, y de la conclusion de todas las cosas que tienen ser. Sola esta sube al conocimiento mas alto de las cosas espirituales, y los Griegos la llaman Teologia, que quiere dezir ciencia diuina: y se llamò primera filosofia, porque es cabeça de todas las ciencias, y nuestro entendimiento se exercita en ella en el vltimo, y mas perfeto ser suyo. SO. En qual destos dos verdaderos habitos consiste la felicidad? PHI. Claro esta que no consiste en arte, ni en cosas artificiales, las quales antes estoruan la felicidad, que la procuran: empero la beatitud consiste en los otros habitos, cuyos actos se incluyen en la virtud, o en la sabiduria, en las quales consiste verdaderamente la felicidad. SO. Dime mas en particular en qual destas dos consiste vltimamente la felicidad, ò en la virtud, ò en la sabiduria. PHI. Las virtudes morales son caminos necessarios para la felicidad, pero el propio sujeto della es la Sapiencia: la qual no seria posible tenerla sin las virtudes morales, que quien no es virtuoso, no puede ser sabio, assi como el sabio no puede estar priuado de virtud. De manera que la virtud es el camino de

Difinicion dela Sapiẽcia.

Llama principio al entendimiẽto, y cõclusion ala ciẽcia.

La Sapiencia es cabeça de todas las ciẽcias.

La felicidad humana en q̃ cõsiste.

Las virtudes morales sõn caminos para la felicidad.

de la ſabiduria , y ella el lugar de la felicidad. SO. Muchas maneras ay de ſaber, y las ciencias ſon diuerſas, ſegun la multitud de las coſas que ſe alcançan, y ſegun la diuerſidad y modo de entenderlas el entendimiento. Dime pues en quales, y en quantas conſiſte la felicidad; ſi eſtà en conocer todas las coſas que ay, ò en parte dellas, ò ſi conſiſte en el conocimiento de vna coſa ſola, y qual podria ſer eſta tal coſa, que ſu ſolo conocimiento hizieſſe a nueſtro entendimiento felice. PHI. Algunos ſabios huuo, que juzgaron conſiſtir la felicidad en el conocimiento de todas las ciẽcias delas coſas, y en todas ſin faltar ninguna. SO. Que razones dan en cõfirmacion de ſu opiniõ? PHI. Dizen que nr̃o entendimiẽto eſtà en principio, y pura potencia de entender: la qual potencia no eſtà terminada à ninguna ſuerte de coſas, ſino que es comun, y vniuerſal a todas: y (como dize Ariſtoteles) la naturaleza de nueſtro entendimiento eſtà en poſsibilidad de entender, y recebir toda coſa, aſsi como la naturaleza del entendimiento agente es la que haze las ſimiles intelectiuas, y alumbra con ellas nueſtro entendimiento , y te haze hazer toda coſa intelectual , y alumbra , è imprime toda coſa en el entendimiento poſsible : El qual no es otra coſa que ſer reduzido de ſu

Opiniõ de algunos ſabios ſobre la humana felicidad.

tenebrosa potencia al acto alumbrado por el entẽdimiento agente: Por lo qual se sigue, que su vltima perfecion y felicidad deue consistir en ser enteramente reduzido de la potẽcia al acto de todas las cosas, que tienen ser: porque estando el en potencia a todas, deue estar su perfecion y felicidad en conocerlas todas, de tal manera, que ninguna potencia, ni falta quede en el. Y esta es la vltima beatitud, y dichoso fin del entendimiento humano: en el qual fin dizen, que nuestro entendimiento està priuado en todo de la potẽcia, y queda hecho actual; y que en todas las cosas se vne, y conuierte en su entendimiento agente iluminante, quitada ya la potencia que causaua su diuersidad. Y desta manera el entendimiento possible se haze puro en acto: La qual vnion es su vltima perfecion, y su verdadera bienauenturãça: y à esta llama felice copulacion del entendimiento possible con el entendimiento agente. SO. No menos eficaz, que alta me parece la razon destos: empero tambien me parece que mas ayna infiere el no ser de la beatitud, que el modo de su ser. PHI. Porque? SO. Porque si el hombre no puede ser bienauẽturado hasta que conozca todas las cosas, no podra ser lo jamas; porque es casi impossible alcançar vn hombre el conocimiento de todas las cosas que ay, assi por la breuedad de la vida humana, como

Copulació felice del entédimiẽto possible con el entendimiẽto agente.

El hõbre no puede alcãçar todas las ciẽcias de todas las cosas.

mo por la diuersidad de las cosas del vniuerso. PHI. Verdad es lo que dizes, y manifiestamente es impossible, que vn hombre conozca todas las cosas juntas, y cada vna por si distintamente: porque en diuersas partes de la tierra se halla tanta variedad, y maneras de plantas, y de animales terrestres, y volatiles, y otros mixtos no animales, que, para conocerlos, y verlos todos, no puede vn hõbre discurrir todo el circuyto de la tierra: y mucho menos podria alcançar el conocimiento de todos los peces, aunque pudiesse ver el mar y su profundidad: en el qual se hallan muchas mas especies de animales, que en la tierra: tanto que se duda, de qual se halle mayor numero en el mũdo, o de ojos, v de pelos, porque se estima no ser menor el numero de los ojos de los animales marinos, que el numero de los pelos de los animales terrestres. Ni es necessario explicar el incomprehẽsible conocimiento de las cosas celestiales, ni del numero de las estrellas de la octaua esfera, ni de la naturaleza y propiedad de cada vna dellas: la multitud de las quales forman quarenta y ocho figuras celestes, las doze dellas estan en el Zodiaco que es la via por donde el Sol haze su curso. Y las veynte y vna figuras estan de la parte Septentrional del Equinocio hasta el polo Artico, manifiesto a nosotros, que llaman Tramontana. Y las otras quin-

Flaqueza del ingenio humano.

ze figuras que reſtan, ſon las que podemos ver a la parte Meridional deſde la linea Equinocial haſta el polo Antartico, oculto a noſotros. Y no ay duda ſino que en aquella parte Meridional cerca del polo ſe hallan otras muchas eſtrellas en algunas figuras incognitas a noſotros, por eſtar siempre debaxo de nueſtro Emisferio, de la qual hemos eſtado inorãtes millares de años ha: aunque al preſente ſe tiene alguna noticia, por la nueua naueegacion de los Portugueſes, y de los Eſpañoles. Ni ay neceſsidad de dezir lo que no ſabemos del mundo eſpiritual, intelectual, y Angelico, y de las coſas diuinas: en comparacion de las quales es menor nueſtro entendimiento, que vna gota de agua en comparacion de todo el mar Oceano.

Nauegació nueua y admirable, hallada por los Eſpañoles Caſtellanos, y Portugueſes.

Dexo tambien de dezir quãtas coſas ay de las que vemos, que no las ſabemos, y aun de las nueſtras propias; tanto que ay quien dize, las propias diferencias ſernos ocultas. Alomenos no ſe duda, ſino que ay muchas coſas en el mundo, que no las podemos ver, ni ſentir, y por tanto no las podemos entender, que (como dize el Filoſofo) ninguna coſa ay en el entendimiento, que primero no aya ſido en el ſentido. S O. Como, no vees tu, que las coſas eſpirituales ſon aprehendidas por el entendimiento, ſin ſer jamas viſtas, ò ſentidas? P H I. Las coſas eſpirituales ſon

Las diferẽcias propias nos ſõ ocultas.

todas

todas entendimiento, y la luz intelectual està en nr̃o entendimiento, por vnion, y por propia naturaleza, como està en si misma: pero no es como las cosas q̃ se sientẽ, las quales teniẽdo necessidad del entẽdimiẽto para la obra perfeta de la inteligencia son recebidas en el, como se recibe vna cosa en otra: que, por ser todas materiales, se dize con verdad, q̃ no puedẽ estar enel entẽdimiẽto, si primero no se hallã enel sentido, q̃ las conoce materialmẽte. SO. Crees tu q̃ todos los q̃ entienden las cosas espirituales, las entienden por la vnidad, y propiedad, que tienen con nuestro entendimiento? PHI. No digo yo esso, aunque es esse el perfeto conocimiento de las cosas espirituales. Y tambien lo ay de otra manera, que las cosas espirituales se conocen por los efetos vistos, o sentidos, como vees que por el cõtinuo mouimiento del cielo se conoce, que el mouedor no es cuerpo, ni virtud corporea, sino entẽdimiẽto espiritual apartado de materia: de manera que si el efeto de su mouimiẽto no fuera primero en el sentido, no fuera conocido el mouedor. A este conocimiẽto sucede otro mas perfeto de las cosas espirituales, que se haze entendiendo nuestro entendimiento la ciẽcia intelectual en si misma hallandose en acto, por la identidad de la naturaleza, y vnion sensual que tiene con las cosas espirituales. SO. Bien entiẽ-

Ninguna cosa ay en el entendimiẽto que primero no aya sido enel sentido.

Las cosas espirituales de que manera se conocen.

do esso: no dexemos el hilo. Tu dizes, que la beatitud no puede consistir en el conocimiento de todas las cosas, porque es imposible que se alcance: querria saber como algunos hombres sabios dieron lugar à la tal imposibilidad, no pudiẽdo consistir en ella la felicidad humana. PHI. Essos varones no entienden consistir la bienauenturança enel conocimiento de todas las cosas particulares distribuydamente: empero llaman saber todas las cosas, a la noticia de todas las ciẽcias, que tratan de todas las cosas, en vna cierta orden y vniuersalidad, que dãdo noticia de la razon de todas las cosas, y de todas las suertes del ser dellas, dẽ vniuersal conocimiento de todas, aunque particularmente algunas no se hallen en el sentido.

Los Filosofos q̃ entẽdieron por la inteligẽcia de todas las cosas.

SO. Y esse conocimiento de todas las ciencias, es posible que lo aya vn hombre? PHI. La possibilidad de esso esta muy lexos: de donde dize el Filosofo, que todas las ciencias por vna parte son faciles de hallarse, y por otra dificiles: son faciles en todos los hombres, y dificiles en vno solo. Y si por ventura se hallassen, la felicidad no puede consistir en el conocimiento de muchas y diuersas cosas juntamente: porque (como el Filosofo dize) la felicidad no consiste en el habito del conocimiento, sino en su acto; que el sabio quando duerme no es felice, sino quando alcança, y goza de la inteligencia.

Posibilidad é imposibilidad de alcançar todas las ciẽcias.

gencia. Pues si es assi, de necessidad consiste la bienauenturança en vn solo acto de entender: porque aunque se pueden tener juntos muchos actos de ciencia, pero actualmente no se puede entender mas que vna cosa sola. De manera que la felicidad no puede consistir en todas, ni en muchas, o en diuersas cosas conocidas, sino solamente en el conocimiento de vna cosa sola conuiene que consista. Bien es verdad, que para llegar à la beatitud, es necessaria, primero gran perfecion en todas las ciencias, assi en el arte del declarar, y diuidir lo verdadero de lo falso en toda obra del entendimiento y discurso, la qual se llama Logica, como en la Filosofia moral, o en el vsar de la prudencia, y de las virtudes agibles: como tambien en la filosofia natural, que es de la naturaleza de todas las cosas, que tienen mouimiento, mutacion, o alteraciõ: como tambien en la filosofia Matematica, que es de las cosas q̃ tienen cantidad numerable, o mensurable. La qual si es de numero absoluto, haze la ciencia de la Arismetica: y si es de numero de bozes, haze la ciencia de la Musica: y siendo de medida absoluta, haze la ciencia de la Geometria: y si trata de la medida de los cuerpos celestes, y de sus mouimientos, haze la ciencia de la Astrologia. Y sobre todo conuiene ser perfeto en aquella parte de la dotrina, que es mas propinqua al

La felicidad consiste en vn solo acto de entender.

Para llegar a la bienauenturãça q̃ requisitos son menester.

Matematica, su diuision y diferencias.

felice ayuntamiento, que es la primera filosofia, que sola se llama sapiencia. Y esta trata de todas las cosas que tiené ser, y de aquellas entiéde mas principalmente que tienen mayor, y mas excelente ser. Esta dotrina sola trata de las cosas espirituales y eternas: el ser delas quales de parte de su naturaleza es mucho mayor y mas conocido, que el ser delas cosas corporeas, y corruptibles, aunque de nosotros son menos conocidas que las corporeas, por no poderlas comprehender nuestros sentidos como aquellas. Demanera que nuestro entendimiéto es enel conocimiéto, como el ojo del murcielago en la luz, y cosas visibles: que la luz del Sol, que en si es la mas clara, no la puede ver, porque su ojo no es bastante a tanta claridad, y vee el lustror de la noche, que le es proporcionado. Esta sapiencia y primera filosofia es la que sube al conocimiento delas cosas diuinas posibles al entendimiéto humano: y por esta causa se llama Teologia, q̃ quiere dezir léguaje de Dios. De suerte que el saber las diuersas ciencias es necessario para la felicidad, pero ella no consiste en ellas, sino en vn perfetissimo conocimiento de vna cosa sola. SO. Declarame que conocimiento es esse, y de que cosa, que sola haze al hombre bienauenturado: sea se qual se quiera, a mi me parece estraño, que aya de preceder en causa de la felicidad el conocimiento de

El ser delas cosas espirituales de su parte es mas notorio q̃ el ser de las corporales.

Comparació de nuestro entendimiéto à la vista del murciela-go.

la parte, al conocimiento del todo: que aquella primera razon, por la qual concluyste, que consistia la felicidad en el actual conocimiento de todas las cosas, o ciencias, a que nuestro entendimiento està en potencia, me parece que concluye, que estando nuestro entendimiento en potencia, toda su beatitud deue consistir en conocerlas todas en acto: y si es asi, como puede ser felice con vn solo conocimiento, como tu dizes? PHI. Tus argumentos concluyen, pero las razones descubren mas; y como vna verdad no puede ser contraria de otra verdad, es necessario dar lugar à la vna, y à la otra, y concordarlas. Y deues entender que la felicidad consiste en conocer vna cosa sola, porque en el conocimiento de todas cada vna por si diuisamente no puede consistir, antes en vn conocimiento de vna cosa sola, en la qual esten todas las cosas del vniuerso juntamente, y esta conocida, se conocen todas juntas en vn acto, y en mayor perfecion, que si cada vna dellas fuesse de por si diuididamente conocida. SO. Qual es essa cosa, que siendo solamente vna, es todas las cosas juntamente? PHI. El entendimiento de su propia naturaleza no tiene vna essencia señalada, sino q̃ es todas las cosas: y si es entendimiẽto posible, es todas las cosas en potencia: q̃ su propia essencia no es

Vna verdad no puede repugnar á otra verdad.

El entendimiẽto, y su naturaleza qual es.

Diferécia entre los dos entendimiétos.

otra, que entenderlas todas en potencia: y si es entendimiento en acto, puro ser, y pura forma, contiene en si todos los grados del ser, de las formas, y de los actos del vniuerso, todos juntamente, en ser, en vnidad, y en pura simplicidad, de tal manera, que quien puede conocerle, viendolo en ser, conoce en vna sola vision, y en vn simplicissimo conocimiento todo el ser de todas las cosas, del vniuerso juntamente, en mucha mayor perfecion y puridad intelectual, que la que ellas tienen en si mismas: porque las cosas materiales tienen mucho mas perfeto ser en el actual entendimiento, que en el que tienen en si propio. Assi que con solo el conocimiento del actual entendimiento se conoce el todo de las ciencias de todas las cosas, y se haze el hõbre bienauenturado. SO. Declarame pues que entendimiento es esse, que siendo conocido causa la beatitud. PHI. Algunos tienen que es el entendimiento agente, que copulandose con nuestro entendimiento possible, veen todas las cosas en acto juntamente con vna sola vision espiritual y clarissima, por la qual se haze bienauenturado. Otros dizen, que la beatitud, es quando nuestro entendimiento alumbrado totalmente de la copulacion del entendimiento agente es hecho todo actual sin potencia, y vee en si mismo espiritualmente todas las cosas, segũ su infima

Dos opiniones de los mas insignes Filosofos sobre la beatitud humana.

essencia

eſſencia intelectiua, en la qual eſtan; y en vno, y en el miſmo inteligente vee la coſa entẽdida, y el acto de la inteligencia, ſin alguna diferencia, ni diuerſidad de ciencia. Tambien dizen eſtos, que quando nueſtro entendimiento eſtà eſſenciado en eſta manera, ſe haze, y queda vno miſmo eſſencialmente con el entendimiento agente, ſin quedar entre ellos alguna diuiſion, o multiplicaciõ. Y aſsi hablã de la felicidad los mas claros Filoſofos: y ſeria largo, mas no proporcionado a nueſtra platica dezir lo que traen en pro, y contra. Empero lo que yo te dire es, que otros q̃ contẽplan mejor la diuinidad dizen (y yo con ellos juntamente) que el entendimiento actual que alumbra al nueſtro poſſible es el altiſsimo Dios, y aſsi tienen por cierto, que la bienauenturança conſiſte en el conocimiento del entendimiento diuino, en el qual eſtan todas las coſas primero, y mas perfetamente, que en ningun entendimiento criado: porque en el eſtan todas las coſas eſſencialmente, no ſolo por razon de entendimiento, ſino tambien cauſalmente, como en primera, y abſoluta cauſa de todas las coſas que ſon; de tal manera que el es la cauſa que las produze, la mẽte que las gouierna, y la forma que las informa, y para el fin à que las endereça ſon hechas: del vienen, y à el vltimamente ſe bueluen, como a vltimo y verdadero fin y comun felicidad:

Tercera y verdadera opinion de la beatitud humana.

El

El es el primer ſer, y por ſu participacion ſon todas las coſas: el es el puro acto, y el ſupremo entendimiento, de quien depende todo entendimiento, acto, forma, y perfecion, y à el ſe endereçan como a perfetiſsimo fin, y en el eſtan todas las coſas eſpiritualmente ſin diuiſion, ò multiplicacion alguna, antes en ſimpliciſsima vnidad. El es el verdadero bienauenturado: todas las coſas tienen neceſsidad del, y el de ninguna: viendoſe à ſi miſmo conoce todas las coſas, y viendo es de ſi viſto, y ſu viſion, à quien puede verle, toda es ſumma vnidad: y aunque no es capaz, conoce del, quanto es capaz: y viendole el entendimiento humano, ò Angelico, vee, ſegun ſu capacidad y virtud, todas las coſas juntamẽte en ſumma perfecion, y participa ſu felicidad, y por ella ſe haze, y queda felice, ſegun el grado de ſu ſer. No te dire mas de aqueſto, porque la calidad de nueſtra platica no lo conſiente, ni tampoco la lengua humana es ſuficiente à explicar perfetamente todo lo que el entendimiento en eſto ſiente, ni con las bozes corporeas ſe puede repreſentar la intelectual puridad de las coſas diuinas. Baſta que ſepas, que nueſtra felicidad conſiſte en el conocimiento y viſion diuina, en la qual ſe veen todas las coſas perfetiſsimamente. SO. Sobre eſte caſo no te preguntare mas, que me parece que baſta quanto

Nueſtra felicidad cõſiſte en el conocimiẽto, y viſion diuina.

to à mis fuerças, si ya no es demasiado. Pero vna duda se me ofrece, que yo en otro tiempo he entendido, que la felicidad no consiste precissamente en conocer à Dios, sino en amarle, y gozarle con delectacion. PHI. Siendo Dios el verdadero, y solo objeto de nuestra felicidad, nosotros le amamos con conocimiento, y le conocemos con amor. Y los sabios estuuieron diuersos en estos dos actos; conuiene a saber, si el propio acto de la felicidad es conocer à Dios, ò amarle: y à ti te deue bastar saber que el vn acto y el otro son necessarios para la bienauenturança. SO. Querria saber la razon que mouio a cada vno de los inuentores destas dos sentencias. PHI. Los que tienen que la felicidad consiste en amar à Dios forman esta razon, que la beatitud cōsiste en el vltimo acto que nuestra anima obra à cerca de Dios, por ser aquel el vltimo fin humano: y como es necessario conocerle primero, y amarle despues, se sigue que no en el conocimiento, sino en el amor de Dios, que es el vltimo acto, consiste la felicidad. Ayudan se tambien de la delectacion, que es principal en la felicidad, la qual es de la voluntad. De donde dizen, que el verdadero acto felice es voluntario, que es el amor en el qual consiste la delectacion, y no en el acto intelectual: porque no participa assi de la delectacion.

Amamos a Dios con conocimiē to, y le conocemos con amor.

Questiones de sapientissimos varones sobre la beatitud humana.

Razones de los que fundan la beatitud enel amor diuino.

Razones de los que fundan la beatitud en el conocimiento de Dios.

Los otros alegan otra razon en contrario, y dizen, que la felicidad consiste en el acto de la principal, y mas espiritual potencia de nuestra anima: y como la potencia intellectiua es mas principal, que la voluntad, y mas abstracta de materia, se sigue, que la beatitud no consiste en el acto de la voluntad, que es amarlo, sino dizen, que al conocimiento siguen como accessorios el amor y la delectació, pero que no son el fin principal. SO. No menos eficaz me parece la vna razó, que la otra: querria saber aora tu determinacion. PHI. Dificultoso es determinar vna cosa tã disputada entre los antiguos Filosofos, y modernos Teologos: pero por darte contento quiero dezir solo esto en esta nuestra platica, con la qual me has descaminado de dezirte, quanto procuras la aficion de mi anima acerca de ti. SO. Di esto solamente, y despues que estuuieremos saciados de las cosas diuinas, podremos hablar mas puramente de nuestra amistad humana. PHI. Entre las proposiciones, que son verdaderas y necessarias, es vna, que la felicidad consiste en el vltimo acto del anima, como en verdadero fin: otra es, que consiste en el acto de la mas noble, y espiritual potencia del anima, y esta es la intellectiua. Assi mismo no se puede negar, que el amor presupone conocimiento, mas no por esto se sigue, que el amor sea el vltimo acto

Tres proposiciones verdaderas y necessarias para la beatitud.

del

del anima: porque has de ſaber, que de Dios todas las coſas amadas, y deſſeadas ſe hallan en dos modos de conocer: el vno es antes del amor que del ſe cauſa, el qual no es conocimiento perfetamente vnitiuo: el otro es deſpues del amor, cauſado del amor, el qual conocimiento es fruyciõ de perfeta vnion: que el primer conocimiento del pan, haze que lo ame, y deſſee quien ha hambre: que ſi primero no lo conocieſſe exemplarmẽte, no podria amarlo, y deſſearlo: y mediãte eſte amor y deſſeo venimos al verdadero conocimiento vnitiuo del pan, que es quando en acto ſe come, que el verdadero conocimiento del pã es guſtarlo. Aſsi acaece al hombre con la muger, que conociendola exemplarmente la ama, y deſſea, y del amor ſe viene al conocimiento vnitiuo, que es el fin del deſſeo. Y aſsi es en toda otra coſa amada, y deſſeada, que en todas es medio el amor, y el deſſeo, que del imperfeto conocimiẽto nos lleua à la perfeta vniõ, que es el verdadero fin del amor y del deſſeo, dos afectos de la voluntad, que hazẽ del diuiſo conocimiento gozo de conocimiẽto perfeto y vnido. Y quando huuieres entendido eſta intrinſeca naturaleza dellos, conoceras que no eſtan alexados del mental deſſeo: ni ſe apartan del mental amor, aunque arriba en ſujeto comun lo auemos explicado de otra manera. Aſsi que el amor ſe puede difinir

Dos conocimientos, vno antes del amor, otro q̃ ſucede al amor.

El amor, y el deſſeo nos guia del imperfeto conocimiẽto al perfeto.

con verdad, que es desseo de gozar con vnion la cosa conocida por buena: y aunque el desseo, como otra vez te he dicho, presupone ausencia de la cosa desseada, aora te digo, que aũque la cosa buena exista, y se possea, de todas maneras se puede dessear, no de auerla, pues que es auida, sino de gozarla con vnion conocitiua: y esta futura fruycion se puede dessear, porque aun no es. Este tal desseo se llama amor, y es de las cosas no auidas, que se dessean alcançar, ò de las posseydas, que se dessean gozar con vnion: y el vno, y el otro propiamente se llama desseo, pero el segundo mas propiamente se dize amor. De suerte que difinimos el amor ser desseo de gozar con vnion, ò desseo de conuertirse con vnion en la cosa amada. Y boluiẽdo a nuestro intento digo, que primero deue ser aquel conocimiento de Dios, segun que auerse puede de cosa tan inmensa, y tan alta: y conociendo nosotros su perfecion, porque no podemos conocer la enteramente, la amamos, desseãdo gozar la con vnion conocitiua, la mas perfeta q̃ nos sea posible. Este amor y desseo tan grande haze que seamos abstrahidos en tanta contẽplacion, q̃ nuestro entendimiento viene a leuãtarse de tal manera, q̃ alumbrado de vna singular gracia diuina, sube a conocer mas alto, q̃ al humano poder, y à la humana especulacion conuiene: y llega a vna tal

Nuestro entẽdimiẽto de q̃ manera llega a la copulacion diuina.

vnion

vnion y copulacion con el summo Dios, q̃ nuestro entendimiento se conoce ser antes razõ, y parte diuina, q̃ entendimiẽto en forma humana: y entonces se harta el desseo y el amor cõ mucha mayor satisfacion, q̃ la que tenia enel primer conocimiento, y en el precedente amor. Y bien podria ser que quedasse el amor y el desseo, no de auer el conocimiento vnitiuo, q̃ ya le ha auido, sino de continuar la fruycion de la tal vnion diuina, q̃ es verissimo amor. Y no afirmaria yo, q̃ se sienta delectaciõ en aquel acto bienauenturado, excepto en el tiẽpo que se ganò: porq̃ entonces se ha la delectacion, quando se adquiere la cosa desseada que faltaua: porque la mayor parte de las delectaciones viene del remedio dela falta, y de la ganancia de la cosa desseada: pero gozando del acto de la felice vniõ, no queda impressiõ alguna de falta, antes queda vna entera satisfacion de la vnion, que es sobre todo deleyte, gozo y alegria. Y en conclusion te digo, que la felicidad no consiste en aquel acto conocitiuo de Dios, que guia al amor: ni consiste en el amor que al tal conocimiento sucede, sino que solamente consiste en el acto copulatiuo del intimo y vnido conocimiento diuino, que es la summa perfecion del entendimiento criado, y este es el vltimo acto, y el fin bienauenturado en el qual se halla antes diuino que humano.

El acto de nuestra felicissima copulaciõ cõ Dios excede a todo gozo, deleyte, y alegria.

La ſagrada Eſcritura promete la copulaciõ diuina por vltima felicidad.

Por lo qual la ſagrada Eſcritura, deſpues que nos ha amoneſtado, que deuemos conocer la perfeta y pura vnidad de Dios, y deſpues que nos ha mandado, que deuemos amarle mas que à lo vtil de la codicia, y mas que a lo deleytable del apetito, y mas que a todo lo honeſto del anima, y de la voluntad racional, dize por vltimo fin, Por tanto cõ Dios os copulareys. Y en otra parte prometiendo la vltima felicidad, ſolamente dize, Con Dios os ayuntareys: ſin prometer ninguna otra coſa, como vida, gloria eterna, ſummo deleyte, grande alegria, y luz infinita, y otras coſas ſemeſantes: porque eſte nombre copulacion es la mas propia, y preciſſa palabra, que ſinifica la bienauenturança; y contiene todo el bien, y la perfecion del anima intelectiua, como la que es ſu verdadera felicidad.

La copulaciõ diuina en eſta vida ſe puede alcãçar, y cõtinuar con dificultad.

Bien es verdad, que en eſta vida no es muy facil alcançar la tal beatitud: y quando ſe pudieſſe auer, no es muy facil continuar ſiempre en ella. Y eſto es, porque mientras biuimos, tiene nueſtro entendimiento alguna manera de vinculo con la materia deſte nueſtro fragil cuerpo: y por eſta cauſa alguno que en eſta vida llegò a la tal copulacion, no continuaua ſiempre en ella, por la ligadura corporal: antes deſpues de la copulacion boluia à reconocer las coſas corporeas, como primero: excepto q̃ en el fin de la vida, eſtando el anima copulada, deſam-

desampara el cuerpo del todo, reteniendose con la diuinidad, que la ayunta à si en summa felicidad. El anima despues de auerse apartado desta atadura corporal, auiendo sido de tanta excelencia, sin impedimento alguno goza eternalmente de su felice copulacion con la diuina luz, de la suerte que los Angeles bienauenturados, las inteligencias apartadas, los mouedores, y los celestiales cuerpos gozan della perpetuamēte, cada vno segun el grado de su dignidad y perfeciō. Pareceme, ò Sophia, q̃ al presente deue bastarte esto poco de las cosas espirituales. Y boluiēdo a mi, mira, si para el sustento desta corporal compañia se puede dar algun remedio a las pasiones que me dan mis afectos voluntarios. SO. Quiero primero saber de ti de qual suerte de amor es el que dizes que me tienes, porque auiēdome tu mostrado la calidad de muchos diferentes amores y desseos, que en los hombres se hallan, y auiendolos juntado todos en tres suertes de amor, me seria agradable, que me declarasses de qual destas suertes de amor es el que me tienes. PHI. La suerte del amor que yo te tengo, ò Sophia, no la puedo entender, ni la se explicar: siento sus fuerças, pero no las comprehendo: que auiendome sido tan tirano se ha hecho señor de mi, y de todo mi animo, y como principal administrador me conoce, y yo que le soy sieruo mandado,

El amor de Philō a Sophia es deleytable.

dado, y obediente, no ſoy baſtante a conocerle: pero toda via conozco que mi deſſeo buſca lo deleytable. SO. Si aſsi es, no deues pedirme, para remedio de tus penas, que yo ſatisfaga tu voluntad, ni culparme, ſino te lo concedo: porque ya me has moſtrado, que quando ſe conſigue el efeto deleytable del deſſeo, que no ſolamente ceſſa el deſſeo; pero que tambien ſe extingue el amor, y ſe conuierte en odio. PHI. No te contentas con elegir de nueſtra platica fruto dulce, y ſaludable para ti; ſino que della miſma (lo que Dios no quiera) elijas fruto amargo, y ponçoñoſo, para darmelo en ſatisfacion de mi trabajo? y en hazerlo aſsi no podras loarte de agradecida, ni adornarte de piedad, pues con la propia ſaeta que mi arco tirò en tu fauor y ſeruicio, quieres traſpaſſar mi coraçon cruelmente. SO. Si eſtimas el amarme por coſa digna, como yo pienſo, coſa indigna ſeria, que concediendote la ſatisfacion de tu deſſeo, yo fueſſe cauſa de que el amor que me tienes ſe apagaſſe: y en eſta conceſsion verdaderamente yo ſeria cruel, no menos a mi, que a ti; a ti priuandote del amor que me tienes, y à mi de ſer amada: y en negarte el fin de tu deſenfrenado deſſeo, ſere piadoſa al vno, y al otro, porque no tenga fin el ſuaue amor. PHI. O tu te engañas, o quieres engañarme, haziendome fun-

fundamento falſo, y no al propoſitõ del amor, diziendo, que yo te aya dicho, que alcançar lo deſſeado haze que ſe pierda el amor, y ſe conuierta en odio, q̃ no ay coſa mas falſa. SO. Como falſa? No has dicho tu, que la calidad del amor deleytable es la que ſu hartura ſe conuierte en odio faſtidioſo? PHI. No todo deleytable quando ſe alcança viene en faſtidio: porque la virtud, y el ſaber deleytan la mente, y jamas faſtidian, antes ſu aumento ſe procura, y ſe deſſea. Y no ſolamẽte eſtas coſas q̃ ſon honeſtas, pero tãbien las otras no honeſtas, como la potẽcia, honras, y riquezas, deleytan quando ſe alcançan, y no llegan jamas a faſtidiar, antes quanto dellas mas ſe tiene, tanto mas ſe deſſea tener. SO. Pareceme q̃ cõtra dizes lo q̃ arriba dixiſte delo deleytable. PHI. Lo que arriba dixe, es q̃ lo que deleyta ſolamente a los ſentidos exteriores, y aun a los mas materiales, como es al guſto, y al tacto, cauſa hartura y faſtidio: pero lo q̃ deleyta alos otros ſentidos, como al ver, oyr, y oler, no les tira aſsi a hartura y faſtidio. Dize Salomon, que no ſe hartan los ojos de ver, ni los oydos de oyr: y mucho menos ſe harta la fantaſia y la imaginacion de las coſas que les deleytan, como ſon las riquezas, hõras, ſeñorios, y coſas ſemejãtes, las quales ſe procurã ſiẽpre. Pues mucho mas inſaciable es la delectacion dela mẽte, y la del entẽ-

No todo deleytable cauſa faſtidio deſpues de alcançado.

Como ſe ha lo deleitable enlos cinco ſentidos.

El deleyte tanto es mas insaciable, y menos fastidioso, quanto la potencia del anima en q̃ existe es mas espiritual.

dimiento en los actos virtuosos, y sabios: cuyos deleytes quãto mas insaciables son, tanto son mas excelentes, y mas honestos. SO. Bien entiẽdo, que el deleyte quanto està en potencia mas espiritual del anima, tanto es mas insaciable, y menos fastidioso. Pero segun el vso comun, la delectaciõ, que de mi procura tu desseo, es del sentimiẽto del tacto, que es aquel en quiẽ mas ayna sucede la hartura fastidiosa: demanera que con razon se puede negar. PHI. Manifiesto es, que a los sentidos del tacto, y del gusto, los quales entre todos los cinco fueron hechos, no solamente para el sustẽto de la vida del hombre indiuiduo, pero tambien para el sustento de la especie humana con la semejante generacion sucessiua, que es la obra del tacto, la naturaleza puso termino a la operacion destos dos, mas que a ninguno de los otros sentidos, que son ver, oyr, y oler: y la causa es, porque estos tres no son necessarios al ser indiuidual del hõbre, ni al ser sucessiuo de la especie, sino solamẽte para la comodidad, y vtilidad de los hõbres, y delos animales perfetos: de dõde assi como el ser dellos no es necessario, assi no hã menester terminos, ò limitaciones en su operaciõ. Que assi como el no ver, el no oyr, y el no oler no priua la vida del hõbre, assi tãpoco la quita el mucho ver, ni el superfluo oyr, ni el frequente oler, si ya no fuesse por acidente.

La naturaleza puso limite a dos sentidos, y no a todos cinco, y porq̃.

Pero

Pero el gusto, y el tacto, assi como el ser dellos es necessario a la vida, y sucession humana, de tal manera que sino fuessen, se acabarian: assi el excesso dellos seria causa de la priuacion del hombre: por que el mucho comer, y el mucho beuer no menos mataria al hombre que la hambre, y la sed: assi la frequenta copula carnal, y el excessiuo calor, ò frio en el tacto fuera causa de su corrupcion: porque auiendo vinculo de mayor deleyte en estos dos sentidos por la necessidad que dellos ay para el ser del hombre propio, y sucessiuo, fue necessario limitarles naturalmente: para que si el deleyte los trasportasse al excesso dañoso, el limite natural los refrenasse; porque el tal excesso no pudiesse corromper al indiuiduo. Demanera que la naturaleza no vso de menor sabiduria en poner natural limite, y freno al sentimiento del gusto, y del tacto para su conseruacion, y no a los otros, que la que vso en produzirlos para su ser. Y aunq̃ el apetito del amante con la vnion copulatiua se harta, y cessa luego aquel desseo, ò apetito, no por esso se priua el cordial amor, antes se enlaça mas la possible vnion: la qual tiene actual conuersion del vn amante en el otro, ò el hazer de dos vno, quitando la diuision, y diuersidad dellos quanto es possible; y quedando el amor en mayor vnion y perfecion, queda en continuo desseo de gozar con

Industria, y prudencia marauillosa de la naturaleza

La vnion corporal no priua al cordial amor, antes lo enlaça mas.

vnion la perſona amada, que es la verdadera difinicion del amor. SO. Luego concedesme, que el fin de tu deſſeo conſiſte en el mas material de los ſentidos, que es el tacto: y ſiendo el amor coſa tan eſpiritual, como dizes, me admiro que pongas ſu fin en coſa tan baxa. PHI. No te concedo que ſea eſſe el fin del perfeto amor, empero te he dicho, que eſte acto no diſſuelue al amor perfeto, antes le ata, y enlaça mas con los actos corporeos amoroſos, los quales ſon tan deſſeados, aſsi porque ſon ſeñales del tal reciproco amor en cada vno de los dos amantes: como porque eſtãdo los animos vnidos en el eſpiritual amor, deſſean los cuerpos gozar tambien la poſsible vnion, porque no quede diuerſidad alguna, y la vnion ſea en todo perfeta: mayormente porque con la correſpondencia de la vnion corporea ſe aumenta el eſpiritual amor, y ſe haze mas perfeto: aſsi como el conocimiento de la prudencia eſtà perfeto, quando correſponden las deuidas obras. Y en concluſion te digo, que aunque arriba difinimos el amor en comun, que la propia difinicion del perfeto amor del hombre, y de la muger, es conuerſiõ del amante en el amado, con deſſeo de que el amado ſe conuierta en el amante: y quando el tal amor es igual en cada vna de las partes, ſe difine conuerſion del vn amante en el otro.

Difinicion del perfeto amor del hõbre y de la muger.

SO.

SO. Aunque tus razones son no menos verisimiles que sutiles, yo juzgo por la experiencia, a la qual se deue dar mas credito que a otra ninguna razon. Muchos ay que aman, y alcançado de sus amadas lo que de los actos corporeos amorosos dessean, no solamente cessa el desseo dellos, sino q̃ tãbien cessa totalmente el amor, y muchas vezes se conuierte en odio: como fue el amor de Amon, hijo de Dauid, que con tanta eficacia amò a Tamar su hermana, que enfermò por ella, y llegò a peligro de muerte: y despues que Ionadab con engaño, y violencia le hizo conseguir lo que della desseaua, en continente la aborrecio tanto, que asi en forma de violada la echò de su casa a medio dia. PHI. El amor es de dos modos. Al vno engendra el desseo, ò apetito sensual, que desseando el hombre alguna persona la ama: y este amor es imperfeto, porque depende de vicioso, y fragil principio, porque es hijo engendrado del desseo, y tal fue el amor de Amon para con Tamar: y en este es verdad lo que dizes que acaece, que cessando el desseo, ò apetito carnal por su satisfacion, y hartura, en continente cessa totalmente el amor: porque cessando la causa que es el desseo, cessa el efeto, que es el amor; y muchas vezes se conuierte en odio, como hizo aquel.

Amor de Amon para con Tamar qual fue.

El amor es d̃ dos suertes.

Amor imperfeto nacido del desseo.

Empero

Amor perfeto q̃ engendra al deſſeo.

Empero el otro amor es aquel, de quien ſe engen dra el deſſeo de la perſona amada, y no el amor del deſſeo, ò apetito, antes amando primero perfetamente, la fuerça del amor haze deſſear la vnion eſpiritual, y la corporal con la perſona amada. De manera que como el primer amor es hijo del deſſeo, aſsi eſte le es padre, y verdadero engendrador. Y eſte amor ſegundo quando alcança lo que deſſea, no ceſſa el amor, aunque ceſſa el apetito, y el deſſeo: porque quitado el efeto, no por eſſo ſe quita la cauſa: mayormente, que (como te he dicho) no ceſſa jamas el perfeto deſſeo, que es de gozar la vnion con la perſona amada: porque eſte eſtà ſiempre conjunto con el amor, y es de ſu propia eſſencia: empero ceſſa inmediatamente vn particular deſſeo y apetito de los actos amoroſos del cuerpo, por cauſa del limite terminado, que la naturaleza puſo en los tales actos: los quales aunque no ſon continuos, ſon empero vinculos del tal amor, antes que ocaſion de diſſoluerlo. Aſsi que no deues eſcuſarte del perfeto amor con que te amo, por el defeto que ſe halla en el imperfeto: porque el amor que yo te tengo no es hijo del deſſeo, antes el deſſeo es ſu hijo, y el es el padre: y mis primeras palabras fueron, que el conocerte cauſaua en mi amor, y deſſeo. No dixe deſſeo, y amor: porque el mio no procede jamas del

desseo, antes fue primero que el, como productor suyo. SO. Si el amor q̃ me tienes, no nace del apetito, ni se engendra del desseo, hazme entender quien es el que lo produxo, que no ay duda, sino q̃ todo amor humano sea engendrado, y nazca de nueuo, que a todos los nacidos les es necessario q̃ ayan tenido engendrador; que no puede hallarse hijo sin padre, ni efeto sin causa. PHI. El perfeto, y verdadero amor, qual es el que yo te tengo, es padre del desseo, y hijo de la razon: y en mi lo produxo la derecha razon conocitiua; que, conociendo auer en ti virtud, ingenio, y gracia de no menos admirable atraccion, que de grande admiracion, mi voluntad desseando tu persona, que rectamẽte fue juzgada por la razon ser en toda cosa bonissima, y excelẽte, y digna de ser amada, se aficionò: esta aficion, y amor hizo conuertirme en ti, engendrandome desseo, que tu te cõuiertas en mi, para que yo amante pueda ser vna misma persona contigo amada, y en igual amor hagas de dos animos vno solo, los quales puedan semejantemẽte biuificar, y administrar los dos cuerpos. La sensualidad deste desseo haze nacer el apetito de toda otra vnion corporea, para que los cuerpos puedã alcançar en ella la vnion possible à ellos de los animos que se penetran. Aduierte pues, ò Sophia, que por auer sido assi sucessiuamente produzido el

El verdadero amor es padre del desseo, y hijo de la razon.

amor en mi de la razó conocitiua, y del amor pro duzido el desseo, dixe por mis primeras palabras, que el conocerte causò en mi amor, y desseo: porque el conocimiento que yo tuue de tus amables propiedades causò que yo te amasse, y el amarte me encaminò ha dessearte. SO. Como dizes q̃ el verdadero amor nace de la razon? que yo he entendido, que el perfeto amor no puede ser gouernado, ni limitado de razon alguna, y por esto le llaman desenfrenado, porque no se dexa echar el freno de la razó, ni gouernarse por ella. PHI. En tendido has la verdad: pero si yo te dixe, que el tal amor nace de la razon, no te he dicho, que se limita ni guia por ella: antes te digo, que despues que la razon conocitiua lo produze, el amor, nacido que es, no se dexa mas ordenar, ni gouernar por la razon, de la qual fue engendrado; antes calcitra contra la madre, y se haze, como dixiste, desenfrenado, tanto que sale en perjuyzio, y daño del amante: porque quien bien ama, se desama à si mismo: que es contra toda razon, y equidad: porque el amor es caridad, y deue principiar de si mismo: lo qual no guardamos, pues amamos mas à otros, que a nosotros mismos: y eso es poco: y por ser el amor, despues que ha nacido, priuado de toda razon, le pintan ciego sin ojos: y porque su madre Venus tiene los ojos hermosos,

El verdadero amor nace de la razó, y no se gouierna por ella.

Interpretacion muy galana de la pintura de Cupido

ſos, por eſto deſſea lo hermoſo: y la razon juzga la perſona por hermoſa, por buena, y amable, y de aqui nace el amor. Tambien pintan a Cupido deſnudo, porque el grande amor no puede diſſimularſe con la razon, ni encubrirſe con la prudencia, por las intolerables penas que el da. Es niño, porque le falta prudencia, ni puede gouernarſe por ella. Tiene alas, porque el amor entra con ligereza en los animos, y con celeridad les haze buſcar ſiempre la perſona amada, enajenado de ſi miſmo: por lo qual dize Euripides, que el amante biue en cuerpo de otro. Pintanle tirando ſaetas, porque hiere de lexos, y tira al coraçon como a propio blanco: y tambien porque la llaga del amor es como la de la ſaeta, improuiſa, eſtrecha de boca, profunda, penetrante, no facil de ver, dificil de curar, y muy mala de ſanar: a quien la mira de afuera, le parece poco, mas ſegun lo intrinſeco es peligroſiſsima, y las mas vezes ſe conuierte en fiſtola incurable. Y mas, que aſsi como la llaga hecha por la ſaeta no ſana aunque afloxen el arco, o ſe muera el que la tirò: aſsi la que hizo el amor verdadero no ſe remedia por delectacion alguna que la fortuna le pueda conceder, y la perſona amada en algun tiempo le pueda dar, ni tampoco ſe puede ſoldar por falta de la coſa ama-

Euripides dize q̃ el amante biue en cuerpo ageno.

El amor y la ſaeta hazen las llagas ſemejãtes.

da en la irreparable muerte. Asi que no te marauilles si el perfeto amor, siẽdo hijo de la razon, no se gouierna por ella. SO. Antes me admiro, que pueda ser amor loable, el que no es gouernado de la razon, y de la prudencia: que yo tenia que fuesse esta la diferencia entre el amor virtuoso, y el lasciuo, en todo desordenado, y desenfrenado: mas agora estoy pẽsando qual es el perfeto. PHI. No has entendido bien, porq̃ el desenfrenamiento no es propio del amor lasciuo, antes tiene vna misma propiedad con qualquiera eficaz, y grande amor, sea se honesto, ò deshonesto: excepto que cõ el honesto desenfrenamiẽto haze mayor la virtud, y con el deshonesto haze mayor el error. Quien puede negar que en los honestos amores no se hallen marauillosos, y desenfrenados desseos? Qual mas honesto que el amor diuino? Y qual es de mayor inflamacion, y mas desenfrenado? ni se gouierna jamas por la razon, que rige, y conserua al hombre: que muchos por el amor diuino no estiman la persona, y procuran perder la vida: y otros que por amar mucho a Dios, se desaman à si mismos, como en contrario el infelice que por amar mucho à si mismo desama à Dios. Y viniendo a la conclusion, quantos han procurado fenecer su vida, y consumir la persona inflamados del amor de la virtud, y gloriosa fama? cosa que la razon ordinaria

El desenfrenarse es tã propio del amor honesto como del no honesto.

naria no la consiente; antes encamina todas las cosas para que puedan biuir honestamente. Y tambien te diria como muchos han procurado morir alegremēte por amor de sus honestos amigos: de los quales pudiera darte muchos exēplos, que los dexo por no ser prolixo. Demas desto pienso q̃ no es menos irreprehensible el inflamado amor, y la desenfrenada aficion de la muger al hombre, que la del hombre a la muger, con tal que nazca de verdadero conocimiento, y de verdadero juyzio, que la juzgue digna de ser amada: el qual amor tiene no menos de lo honesto, que de lo deleytable. SO. Pues yo querria que tu amor fuesse regido por la razon, que le fue madre, la qual gouierna a toda persona digna. PHI. El amor que es regulado por la razon, no suele forçar al amante: y aunque tiene nombre de amor, no tiene el efeto: porque el verdadero amor a la razon, y à la persona que ama haze fuerça con admirable violencia, è increyble furor, y mas que otro impedimento humano perturba la mente, dō de esta el juyzio, y haze perder la memoria de toda otra cosa, y de si solo la llena: y en todo haze al hombre ageno de si mismo, y propio de la persona amada. Hazele enemigo de plazer, y de compañia, amigo de soledad, melancolico, lleno de passiones, rodeado de penas, atormentado de afli-

Fuerças, y efeto del amor.

cion, martyrizado de desseo, sustentado de esperança, instigado de desesperacion, fatigado de pensamientos, congoxado de crueldad, afligido de sospechas, asaeteado de celos, atribulado sin descanso, trabajado sin reposo, acompañado siempre de dolor, lleno de sospiros, de respetos y desdenes, que jamas le faltan. Que te puedo dezir mas? Sino que el amor haze que continuamente muera la vida, y biua la muerte del amante. Y lo que yo hallo de mayor admiracion, es, que siendo tan intolerable, y estremo de crueldades, y de tribulaciones, la mente no espera apartarse dellas, ni lo procura, ni lo dessea; antes a quien se lo aconseja, y le socorre, lo tiene por enemigo mortal. Pareccete, ò Sophia, que en tal laberintio se puede guardar la ley de la razon, y las reglas de la prudencia? SO. No tanto Philon, que muy bien veo que en los amantes abunda mas la lengua, que las passiones. PHI. Señal es, que no las sientes, pues no las crees: que no puede creer la grandeza del dolor del amante, sino quien lo participa. Si mi enfermedad te huuiera sido contagiosa, no solamente creyeras lo que te digo que padezco, pero aun mucho mas adelante: que lo que yo siento no lo se dezir, ni callarlo; ni lo q̃ digo es la minima parte de lo que padezco. Pues como quieres tu que en la aflicion, en que el amante

De cõtino muere la vida, y biue la muerte del amãte.

Las passiones del amor no las cree sino quien las siente.

ſe halla todo turbado, la razon confuſa, la memoria ocupada, enagenada la fantaſia, ofendido el ſentimiento de inmenſo dolor, le quede libre la lengua, para poder fingir fabuloſas paſsiones? Lo que yo hablo es lo que las palabras pueden ſinificar, y la lengua declarar: el reſto lo entiendan aquellos à quien la aduerſa fortuna les à hecho ſentirlo, y los q̃ hã guſtado la amarguiſsima dulçura del amor, y quien a los principios no ſupo, ni quiſo, ni pudo rehuſar ſu ſabroſo veneno: que yo por mi fe, ni tengo, ni hallo manera como poderlo explicar. Arden mis eſpiritus, mi coraçon ſe conſume, y toda mi perſona es vna llama: Quien en tal eſtado ſe halla, ſi pudieſſe, crees tu q̃ no ſe libertaria? pero no puede, porque ni para libertarſe, ni aun para deſſear de libertarſe, no tiene libertad. Pues como puede gouernarſe por la razon, el que no eſta en ſu libertad? Que todas las ſujeciones corporales dexan ſolamente la voluntad libre, y la ſujecion del amor liga primero la voluntad del amante, y deſpues della toda la perſona juntamente.

Quiẽ ama deveras no puede fingir paſsiones.

Miſerable eſtado de los amantes.

El amor ſolamente puede atar la volũtad.

SO. No ay duda, ſino que los amantes padecen muchas afliciones, haſta que han alcançado lo que mas deſſean, pero deſpues, toda la tormenta ſe les buelue en bonança: de ſuerte que eſſas penas mas ayna proceden del deſſeo

de la coſa no auida, que del propio amor della. PHI. Tampoco hablas en eſſo como experimentada; porque el amor de los amantes, cuyas penas ceſſan con la ganancia de la carnal delectacion, no depende de la razon, ſino del apetito carnal: y (como arriba te dixe) ſus penas, y paſsiones ſon carnales, y no eſpirituales, como las inmenſas de admirable penetracion, y de intolerable pungimiento, que ſienten los amantes, cuyo amor depende de la razon. Eſtos tales por el deleyte carnal no conſiguen remedio para ſu dolor, ni ſe les mitiga el amor: antes te digo, y afirmo, que ſi ſus penas eran primero grandes, que deſpues de la tal vnion ſon mucho mayores, y mas incomportables. SO. Porque cauſa auiendo alcançado ſu deſſeo crece ſu paſsion? PHI. Porque el tal amor es deſſeo de vnion perfeta del amante con la perſona amada: la qual no puede ſer ſino con la total penetracion del vno en el otro. Eſto en los animos que ſon eſpirituales es poſsible: porque los eſpiritus incorporeos con los mentales, y eficaciſsimos efetos pueden contrapenetrarſe, vnirſe, y conuertirſe en vno. Pero en los diuerſos cuerpos, que cada vno dellos requiere propio lugar ſeñalado, eſta tal vnion, y penetracion no ſe puede alcançar; y la que ſe alcança (reſpeto de la que ſe deſſea) dexa deſpues de

El amor q̃ nace de la razõ no ſe mitiga por los deleytes carnales, antes con ellos crecen ſus paſsiones.

Razon galaniſsima, porque crecen las paſſiones del amor verdadero deſpues de auer alcãçado lo que deſſeaua.

alcan-

alcançada mas ardiente el desseo de aquella vniõ, que perfetamente no se puede conseguir. Y procurando siempre la mente del amante la entera conuersion en la persona amada, dexa la propia, biuiendo siempre con mucha mayor aficion y pena, por el defeto de la vnion: la qual ni la razon, ni la voluntad, ni la prudencia pueden limitar ni resistir. SO. Pareceme, que en alguna manera cõsiente mi animo a tus razones: empero vna cosa sola me queda de todas maneras estraña de conceder, y es, que se halle amor, ò otra cosa buena en el hombre, ò en el mundo, que no se gouierne por la razon, pues es manifiesto, ser ella la regla y gouierno de toda cosa buena y loable: que la cosa tanto es digna, quanto participa de razon. Pues como puedes afirmar, que el perfeto amor no se gouierna por ella? PHI. Pues solo esso dudas, solo esso quiero declararte en esta presente platica.

Has de saber, que en los hõbres se hallan dos suertes de razon: a la vna llamaremos ordinaria, y à la otra extraordinaria. El intento de la primera, es de regir, y conseruar al hõbre en vida honesta, de dõde todas las otras cosas se endereçan a este fin: y todo lo que a la buena vida humana impide, lo desuia, y reprueua la razon. Esta es aquella razon que te dixe, que no puede regir ni limitar al perfeto amor: porque el tal amor perjudica, y ofende la

Dos suertes de razon se hallan en los hombres, vna ordinaria, otra extraordinaria.

propia perſona, vida, y bien ſer del amante con intolerables daños, por ſeguir la perſona amada. Pero el intento de la razon extraordinaria es de conſeguir la coſa amada, y no atiende à la conſeruacion de las coſas propias: antes las poſpone, por alcançar la coſa que ſe ama, como ſe deue poſponer lo menos noble por lo mas excelente: porque, como dize el Filoſofo, el amado tiene razon de mas perfeto que el amante: porque ſiendo fin del amante, el fin es mas noble, que lo que es para el fin; luego con razon deue trabajar lo que es menos, por lo que es mas. Lo qual podras comprehẽder por exẽplo natural, y moral. Natural, veras herir à vno en la cabeça, y naturalmente poner el braço delante, para librar la cabeça por ſer parte mas noble. Semejantemente auiendoſe hecho vnion de amante y amado, y ſiendo el amado la parte mas noble deſta vnion, y el amante la menos noble, naturalmente el amante no rehuſa qualquiera aflicion, y pena, por conſeguir al amado, y con todo cuydado y diligencia le ſigue, como a verdadero fin, deſamparando todas las coſas propias de ſi miſmo, como coſas pertenecientes a otro. El exemplo moral, es, que aſsi como la primera razon nos manda conſeruar las riquezas para nueſtra propia neceſsidad, a fin de que podamos biuir bien, y acomodadamente: la ſe-

El amado es mas noble, mas perfeto q̃ el amante.

Dos exemplos ſobre las dos ſuertes de razon q̃ en los hõbres ſe hallan.

gunda

gunda nos manda repartirlas prouechoſamente en otros, para alcançar fin mas noble, como es la virtud de la liberalidad. Aſsi miſmo nos manda la primera razon procurar lo vtil, y los plazeres honeſtos: y la ſegunda nos manda fatigar, y trabajar el animo y la perſona por coſas mas nobles, y dignas de ſer amadas con razon.

SO. Qual de eſſas dos ſuertes de razon pienſas tu Philon que ſe deue ſeguir? PHI. La ſegunda es mas digna, y de mas eminente grado, aſſi como la prudencia del liberal es mas ſublime en repartir las riquezas virtuoſamẽte, que la del auaro en amontonarlas para ſu neceſsidad: que aunque es prudencia el adquirir las riquezas, lo es mayor, y mas digna el diſtribuyrlas liberalmente. Y el hombre que conſerua en ſi vn digno, y excelente amor nacido de la razon ſin gozarlo, es como vn arbol que eſtà ſiempre verde, grande, y abundãte de ramos, empero de ningun fruto: el qual verdaderamente ſe puede llamar eſteril. Y al que le falta amor excelente, ſin duda le acompañan pocas virtudes. Bien es verdad que quien ſe diuierte al amor laſciuo, y brutal, que nace del apetito carnal, no confirmado por la razõ de los meritos de la coſa amada, es como el arbol que produze fruto venenoſo, que mueſtra alguna dulçura en la corteza. Empero aq̃l primer amor,

La razõ extraordinaria es mas digna q̃ la ordinaria.

El verdadero, y perfeto amor es indicio de muchas excelencias en el q̃ lo tiene.

El amor laſciuo es põçoñoſo.

elegido por la razon, ſe conuierte en gran ſuaui-
dad, no ſolo en el apetito carnal, mas tambien en
la mente eſpiritual con inſaciable aficion. Y quan-
do huuieres ſabido, ò Sophia, de quanto momen-
to es el amor en todo el vniuerſo mundo, no ſo-
lamente en el corporeo, pero mucho mas en el eſ-
piritual: y como deſde la primera cauſa, que pro-
duze toda coſa, haſta la vltima coſa criada, no ay
alguna ſin amor, lo ternas en mayor veneracion,
y entonces alcançaras mayor noticia de ſu genea
logia. SO. Si quieres dexarme contenta, enſe-
ñame tambien eſſo. PHI. Es tarde para ſeme-
jante platica, y es ya hora de dar repoſo a tu gentil
perſona, y dexar la afligida mia en ſu acoſtumbra
da vigilia: la qual aunque queda ſola, ſiempre
eſta acõpañada de ti, en no menos ſua-
ue, que anguſtioſa con-
templacion.

Diſponeel autor para el ſegũdo Dialogo.

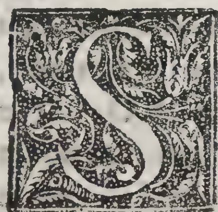
Fin del primer Dialogo.

DIA-

DIALOGO SEgundo. Trata de la comunidad del Amor.

INTERLOCVTORES.

Sophia, y Philon.



SOPHIA. DIOS Te salue Philon, asi te passas sin hablar? PHI. La enemiga de mi salud me saluda: no menos te salue a ti Dios, ò Sophia, q̃ es lo q̃ quieres de mi? SO. Querria que te acordasses de la deuda en que me eres, y pareceme agora tiẽpo oportuno de pagarmela, si te pluguiesse. PHI. Yo a ti en deuda, de que? alomenos no de beneficio, ni de beneuolencia, que tu para cõmigo solamente has sido liberal de pena. SO. Yo te concedo que no es deuda de agradecimiento, pero es lo de promessa: la qual sino es tan generosa, alomenos es de mayor obligacion. PHI. No me acuerdo auerte prometido otra cosa, que amarte, y padecer tus desdenes hasta que Caron me passe el rio del oluido: demas desto si el anima alla de la otra parte

Deuda de promessa no es de menor obligaciõ q̃ la de agradecimiento.

te ſe halla cõ algun ſentimiento no eſtara jamas deſpoſada de aficion, y martyrio. Deſta promeſſa no es meneſter que yo me acuerde, porque ſiẽpre la voy pagando de dia en dia. SO. Eres deſmemoriado Philon, o finges ſerlo? no menos deue acordarſe de la deuda el deudor, que el acreedor: no te acuerdas que en dias paſſados al fin de aquella nueſtra platica del amor, y deſſeo, me prometiſte dezirme cumplidamente el origen, y genealogia del amor? como, tan preſto ſe te ha oluidado? PHI. Ha, ha, ya me acuerdo: no te marauilles, ò Sophia, que auiendo tu vſurpadome la memoria, no pueda yo acordarme deſtas coſas. SO. Si te la vſurpo, te la quito delas coſas agenas, mas no de las mias. PHI. De aquellas tuyas ſolamente ſe acuerda mi alma que la lleuan de amor, y de pena, de eſſotras aunq̃ ſeã tuyas, ſon agenas de mi padecer. SO. Sea como quiſieres, yo te perdono el oluido, mas no la promeſſa: y pues tenemos tiẽpo acomodado, ſentemonos debaxo deſta ſombra, y dime del nacimiento del amor, y qual fue ſu primer origẽ. PHI. Si quieres q̃ hablemos del nacimiẽto del amor ſera neceſſario tratar eneſta preſente platica de la comunidad de ſu ſer, y de ſu ampla vniuerſalidad, i otra vez podremos hablar de ſu nacimiẽto. SO. No es primero el origẽ dela coſa, q̃ la vniuerſalidad della? PHI. Es primero en ſer,

No menos deue acordarſe de la deuda el deudor q̃ el acreedor.

Ordẽ de la diſputaciõ venidera.

El origẽ de la coſa es primero ẽ ſer que en nueſtro conocimiẽto

mas

mas no es primero en nro conocimiēto. SO. Como no? PHI. Porq̄ la comunidad del amor es a nosotros mas manifiesta que su origen: y de las cosas conocidas se viene al conocimiēto de las no conocidas. SO. Dizes verdad, q̄ la vniuersalidad del amor es assaz manifiesta, porq̄ casi no ay hōbre que este sin el, varon, ni muger, viejo ni moço, y aun los niños en su primer conocimiento aman a las madres, y à las amas q̄ los crian. PHI. Luego tu no hazes al amor mas comun, que en la humana generacion? SO. Tambien en todos los animales irracionales q̄ engendran se halla amor, entre la hembra y el macho, y entre los hijos y padres. PHI. No solamente la generacion es causa del amor que se halla en los hombres, y en los otros animales, mas otras muchas cosas lo son. Asi mismo el amor no solamente lo ay en estos animales, antes su comunidad se estiende a otras muchas cosas del mundo. SO. Dime primero que otras causas de amor se hallā en los biuiētes: y luego me diras como en las cosas no animadas, y no generatiuas puede hallarse amor. PHI. Dezir te he lo vno, y despues lo otro. Los animales de mas de que naturalmente aman las cosas conuenientes para seguirlas, asi aborrecen las no conueniētes para huyrlas: amanse tambien reciprocamēte por cinco causas: la primera por el desseo, y por la delecta-

La comunidad del amor nos es mas notoria q̄ su origen.

De las cosas conocidas venimos al conocimiento de las no conocidas.

El amor se estiende fuera de las cosas animadas.

Cinco causas de amor q̄ ay entre los animales irracionales.

lectacion de la generacion, como los machos con las hembras. La ſegunda por la ſuceſsion generatiua, como los padres y madres con los hijos. La tercera, por el beneficio, el qual no ſolamente engendra amor en el que recibe para con el, que da, mas no menos lo cauſa en el que da para con el que recibe, aunque ſean de diuerſas eſpecies: porque ſe vee, que ſi vna perra, o vna cabra cria vn niño ſe han grandiſsimo amor el vno al otro: y por el ſemejante ſi qualquiera animal cria à otro de agena eſpecie. La quarta, por la naturaleza dela miſma eſpecie, o de otra conſimile, q̃ veras indiuiduos de qualquiera eſpecie de animales no rapinantes vſar la compañia por el amor que ſe han vnos a otros: y aun los rapinantes aunque no ſe acompañan, por gozarſe ſolos de toda la caça, alomenos a los de ſu propia eſpecie tienen reſpeto, y amor, a no vſar con ellos de ſu naturaleza y cruel ferocidad, o venenoſidad; y aun en las diuerſas eſpecies de animales ſe halla alguna ſemejança amigable como el Delfin con el hombre, aſsi como ſe hallan otros que ſe aborrecen naturalmente como el Baſiliſco y el hombre, que con la viſta ſola ſe matan. La quinta, por la continua compañia, la qual no ſolamente haze amigos los animales de vna miſma eſpecie, mas tambien los de otras diuerſas eſpecies, y de naturaleza enemigable, como ſe vee vn

perro

perro con vn leon, y vn cordero con vn lobo venir à ser amigos por la compañia. SO. Entendido he las causas del amor de los animales: dime agora quales son las del amor de los hombres. PHI. Las causas del reciproco amor de los hombres son las mismas cinco de los animales, pero el vso de la razon las haze mas intensas, o remissas recta, o indirectamente, segun la diuersidad del fin de los hombres. SO. Declarame essas diferẽcias en cada vna de essas cinco causas. PHI. La primera del desseo, y delectacion, que se halla en la generacion, es en los hombres causa de mas intenso, firme y propio amor, que en los animales; pero suele ser mas encubierto con la razon.

Cinco causas d' amor q̃ ay entre los hõbres.

SO. Declarame essas diferencias mas particularmente. PHI. Es mas intenso en los hombres, porque aman a las mugeres con mayor vehemencia, buscanlas con mayor solicitud, tanto que por ellas dexan el comer, y el dormir, y posponen todo reposo. Es mas firme en ellos, porque se conserua mas tiempo entre el hombre, y la muger, de manera que ni la hartura, ni la ausencia, ni el impedimento bastan a dissoluerlo. Es mas propio, porque todo hombre tiene mayor propiedad a vna singular muger, que el macho de los animales a la hẽbra, y aunque en algunos se halla alguna apropiacion, en los hombres es mas perfeta, y determinada.

El amor en el genero humano es mas intẽso, mas firme, mas propio que en los animales.

nada. Es tambien eſte amor mas encubierto en los hombres, que en los animales, porque la razõ ſuele refrenar el exceſſo del, y lo juzga por brutal, quãdo no es regulado por la razõ: y por la fuerça que eſte apetito carnal tiene en los hombres, y por ſu inobediencia a la razon, traen los hombres cubiertos los miembros de la generacion, como a coſas vergõçoſas, y rebeldes a la moderada honeſtidad. SO. Dime la diferẽcia que ay entre los hombres, y los animales en la ſegunda cauſa de amor, que es en la ſuceſsion generatiua. PHI. Por la ſuceſſion en los animales, ſe aman reciprocamente los hijos con los padres, y madres ſolamente, y mas con las madres que los ſuelen criar, o con los padres quando ellos los crian, y no de otra manera. Pero los hombres aman a los padres, y à las madres juntamente, y tambien a los hermanos, y otros propinquos por la aproximacion de la generacion. Bien es verdad, que muchas vezes la auaricia humana, y otros exceſſos hazen perder el amor, no ſolamente de los parientes, y hermanos, mas tambien el de los padres, y madres, y el de la propia muger: lo qual no acaece entre los animales irracionales. SO. Dime la diferencia de la tercera cauſa del amor, que es la del beneficio.

El amor ẽ los hõbres es mas amplo enel linaje, y por los acidentes mas peligroſo, q̃ en los animales.

PHI. El beneficio es cauſa que vn hõbre ame a otro, como en los animales. Pero en eſto quie-

ro loar mas los irracionales, los quales se mueuen mas à amar por agradecimiento del beneficio recebido, que por esperança de recebirlo: pero la auaricia de los hombres no virtuosos haze, que se mueuan mas ayna por esperança de auer vn solo beneficio, que por agradecimiento de muchos ya recebidos. Y ciertamente que esta causa del beneficio es tan ampla, que parece que comprehende la mayor parte de las otras. S O. Y en la quarta causa de la misma especie dime si ay alguna diferencia de los hombres a los animales.

El agradecimiento del beneficio recebido es mas de loar en los animales q̃ en los hombres.

P H I. Naturalmente se aman los hombres, como los animales de vna misma especie, mayormente los que son de vna patria, o tierra: pero los hombres no tienen tan cierto y firme amor, como los animales, que los mas feroces, y crueles de los animales no vsan crueldad con los de su especie: el leon no roba a otro leon, ni la sierpe muerde con veneno à otra sierpe: pero los hombres mas males y muertes reciben vnos de otros, que de todos los otros animales, ni de todas las otras cosas contrarias del vniuerso. Mas hõbres mata la enemistad, la assechança, y el hierro humano, que todo el resto de las cosas acidentales, y naturales. Y de la corrupcion del amor natural de los hombres es causa la auaricia, y cuydado, que tienen de las cosas superfluas, de las qua-

El amor de la especie entre los animales es mas seguro y firme, q̃ en los hombres.

Dos causas de la destruiciõ del amor entre los hombres.

quales ſe engendra la enemiſtad, no ſolamente en tre los diſtantes de diuerſas patrias, mas tambiẽ en tre los de vna miſma prouincia, de vna miſma ciudad, y de vna miſma caſa, entre hermanos, y hermanos, entre padre, y hijos, entre el marido, y la muger: y à eſtas ſe añaden otras ſuperſticiones humanas que ſon cauſa de crueles enemiſtades.

SO. Agora te queda por dezir la vltima cauſa del amor, que es la de la compañia, ſi ay en eſta alguna diferẽcia entre los hombres, y los otros animales.

La conuerſacion y cõpañia es cauſa de mayor amor en los hõbres, q̃ en los animales.

PHI. La compañia y conuerſacion tiene mayor fuerça en el amor, y amiſtad humana, que en el de los animales, por ſer mas intrinſeca: que la habla la haze mucho mas penetratiua en los cuerpos, y en los animos: y aunque ceſſe por la auſencia, queda en la memoria la impreſsion mas que en los animales. SO. Entendido he, como todas las cinco cauſas de amor, que ſe hallan en los animales irracionales, ſe hallan tambien en los hombres, y las diferencias dellas: querria ſaber mas, ſi ay alguna otra cauſa de amor en los hombres, que no ſe halle en los animales. PHI. Dos cauſas de amor ay en los hombres, de que los animales eſtan totalmente priuados. SO. Declarame las.

Dos cauſas de amor propias del hombre.

PHI. La vna es la conformidad de la naturaleza, y compliſion de vn hombre con otro, que ſin otra razon a la primera viſta ſe hazen amigos, y no hallan-

hallandose desta tal amistad otra causa dizen que se auienen de complision: y en efeto es vna cierta similitud, y correspondēcia armonial de la vna cō plision à la otra: asſi como tābien se halla odio entre los hombres sin causa aparente: la qual se deriua de la disſimilitud improporcionada de las cōplisiones dellos. Y los Astrologos dizen, que esta amigable conformidad procede de la semejāça, o proporcional posicion de los planetas, y signos celestiales en el nacimiento del vno, y del otro: asſi como la diferencia enemigable de las complisiones se deriua de la dessemejante no proporcional posicion celestial en el nacimiento dellos. Esta causa de amor, y amistad conocemos en los hōbres, mas no en los animales. SO. Qual es la otra? PHI. La otra es la virtud moral, è intelectual, que son aquellas, por las quales los hombres excelentes son muy amados de los hombres buenos, los meritos de los quales causan el amor honesto, que es el mas digno de todos: que las personas humanas sin otra alguna causa, solamente por la virtud, y sabiduria se aman eficazmente cō amor mas perfeto y mas firme, que no por la vtilidad, y por lo deleytable: en los quales dos se encierrā todas las otras cinco causas de amor. Este solo es amor honesto, y se engendra de la derecha razon, y por esto no se halla en los animales irracionales.

Razones de Medicos, y Astrologos a cerca del amor.

SO. He entendido quãtas ſon las cauſas del amor en los hombres, y en los animales irracionales, pero veo que todas ſon propias de los biuientes, y ninguna ay en los cuerpos no biuientes, y tu dizes, q̃ el amor no ſolamẽte es comun à los animales, mas tambien a los otros cuerpos inſenſibles, lo qual me parece eſtraño. PHI. Porque eſtraño? SO. Porque ninguna coſa ſe puede amar, ſi primero no ſe conoce, y los cuerpos inſenſibles no tienen en ſi virtud conocitiua. Aſsi miſmo el amor prouiene de la voluntad, o del apetito, y ſe imprime en el ſentido: y los cuerpos inſenſibles no tienen voluntad, apetito, ni ſentido: pues como pueden tener amor? PHI. El conocimiento, y el apetito, y por conſiguiente el amor es de tres maneras, natural, ſenſitiuo, y racional, voluntario. SO. Declarame las todas tres. PHI. El conocimiento, ò apetito, ò amor natural, es el que ſe halla en los cuerpos no ſenſitiuos, como ſon los elemẽtos, y los cuerpos mixtos de los elemẽtos inſenſibles, como los metales y eſpecies de piedras, y tambien las plantas, yeruas, o arboles, q̃ todos eſtos tienen natural conocimiento de ſu fin, è inclinacion natural a el: la qual inclinacion les mueue al fin, como a los cuerpos peſados de decendir à lo baxo, y à los liuianos de ſubir à lo alto, como a lugar propio conocido, y deſſeado. Eſta inclinacion ſe

El amor o apetito natural es de los cuerpos inſenſibles.

se llama, y es verdaderamente apetito, y amor natural. El conocimiẽto, y apetito, ò amor sensitiuo es el q̃ se halla enlos animales irracionales para seguir lo q̃ les cõuiene, y huyr lo q̃ no les conuiene, como es buscar la comida, la beuida, la tẽplança, el coito, la quietud, y cosas semejãtes, q̃ conuiene conocerlas primero, y despues apetecerlas, o amarlas, y luego seguirlas: que si el animal no las conociesse, no las dessearia, ni las amaria, y sino las apeteciesse, no las seguiria para auellas, y no auiendolas no podria biuir. Pero este conocimiento no es racional, ni este apetito, ò amor es voluntario, que la voluntad no està sin la razõ, empero son obras de la virtud sensitiua, y por esto les dezimos conocimiento y amor sensitiuo, y hablando mas propiamente apetito. El conocimiento, y amor racional, y voluntario se halla solamente en los hõbres, porque prouiene, y es administrado de la razõ, la qual entre todos los cuerpos generables, y corruptibles, es participada solamẽte al hõbre. SO. Tu dizes, q̃ el amor voluntario lo ay solamẽte en los hõbres, y no enlos otros animales, y cuerpos inferiores: y dizes tãbien, q̃ el amor, ò apetito sensitiuo lo ay enlos animales irracionales, y no enlos cuerpos insensibles: y dizes q̃ el amor, y apetito natural es el q̃ se halla solamẽte en los cuerpos inferiores insẽsibles. Quiero agora entẽder si por vẽtura este amor

Amor sensitiuo es delos animales irracionales.

La voluntad no està sin la razon.

Amor racional, o volũtario, es el delos hombres.

natural ſe halla tambien en los animales con el amor ſenſitiuo, que propiamente tienen: y ſi ſe halla tambien eſte amor natural, y el ſenſitiuo en los hombres juntamente con el amor voluntario, y racional, que es propio dellos. PHI. Bien has preguntado, y aſsi es, q̃ con el amor mas excelẽte ſe hallan los menos excelentes, pero con el que es menos, no ſiempre ſe halla el mas: demanera que con el amor racional voluntario ſe halla tambien en los hombres el amor ſenſitiuo de ſeguir las coſas ſenſibles que conuienen à la vida, huyendo los inconuenientes: y ſe halla tambien en ellos la inclinacion natural de los cuerpos inſenſibles, que cayendo vn hombre de lo alto naturalmente va à lo baxo, como cuerpo peſado: y en los animales ſe halla tambien eſta inclinacion natural, que como cuerpos peſados buſcan naturalmente el centro de la tierra, como a lugar ſuyo conocido, y deſſeado de ſu naturaleza. SO. Que razon tienes tu de llamar à eſtas inclinaciones naturales, y ſenſitiuas amor? que el amor parece propiamente afecto de la voluntad, y la voluntad entre todos los inferiores ſolamente ſe halla en los hombres: a las otras llamalas inclinaciones, o apetito, y no amor. PHI. Las coſas ſe conocẽ por ſus contrarios, que como dize Ariſtoteles, la ciencia de los contrarios es vna miſma. Si ay contrario deſte apetito,

Al amor mas noble acõpañan los menos nobles.

Por ſus cõtrarios ſe conocẽ las coſas.

La ciencia de los contrarios es vna miſma.

tito, y se llama odio, este con razon deue llamarse amor: que asi como en los hombres el odio voluntario es contrario del amor, asi en los animales el odio de las cosas no conuenientes para la vida es contrario del amor de las cosas conuenientes para ella: que el animal huye de lo vno, y sigue lo otro: que el odio le es causa de hazer le huyr, asi como el amor le es causa de hazerle seguir. Y en los cuerpos irracionales ay amor natural de lo pesado a lo baxo, y por esto lo siguen, asi como huyen lo alto por tenerle odio. Y el cuerpo liuiano por el contrario ama lo alto, y aborrece lo baxo. Y asi como en todos se halla odio, asi en todos se halla amor.
SO. Como puede amar quien no conoce?
PHI. Antes conoce pues ama, y aborrece.
SO. Y como puede ser que conozca quien no tiene razon, ni sentido, ni imaginatiua, como son estos cuerpos inferiores insensibles. PHI. Aunque no tienen en si mesmos estas potencias conocitiuas, son guiados de la naturaleza, que conoce, y gouierna todas las cosas inferiores, o del anima del mundo con vn recto, è infalible conocimiẽto de sus cosas naturales, para sustento de sus naturalezas. SO. Y como puede amar quien no siente?
PHI. Asi como los cuerpos inferiores son guiados de la naturaleza derechamẽte a conocer su fin,

Las cosas insensibles son guiadas de la naturaleza

y ſus propios lugares, aſsi ſon guiados della a los amar, y apetecer, y en el mouerſe para hallarlos, quando eſtan apartados dellos: y como la ſaeta va derechamente al blanco, no por ſu propio conocimiento, ſino por el conocimiento del valleſtero, que es el que la encamina: aſsi eſtos cuerpos inferiores buſcan ſu propio lugar y fin, no por ſu propio conocimiento, ſino por el recto conocimiento del primer criador que lo infunde en el anima del mundo, y en la vniuerſal naturaleza de las coſas inferiores, de tal manera, que aſsi como la inclinacion de la ſaeta viene del conocimiento, ò amor, ò apetito artificial, aſsi la de los cuerpos irracionales viene del conocimiento, o amor natural. SO. Agradame la manera del amor, y del conocimiento, que ſe halla en eſtos cuerpos muertos: pero querria ſaber ſi por ventura ſe halla en ellos otro amor, o apetito, mas del que tienẽ a ſus propios lugares, como lo liuiano a lo alto, y lo peſado a lo baxo. PHI. El amor que tienen los elementos, y los otros cuerpos muertos a ſus propios lugares, y el odio que tienen a los contrarios, es como el amor que tienen los animales a las coſas que les conuienen, y el odio que tienen a las que no les conuienen: y aſsi huyen lo vno, y ſiguen lo otro. Es tambien eſte amor de la ſuerte del que

Exemplo galano del guiar la naturaleza las coſas inſenſibles.

tienen

tienen los animales terreſtres a la tierra, y los marinos al agua, y los volatiles al ayre, y la ſalamandra al fuego; que ſe dize, que nace en el, y habita dentro. Tal es el amor de los elementos a ſus propios lugares. Demas deſta ſuerte de amor te digo, que en los elementos ſe hallan todas las otras cinco cauſas de amor reciproco, que auemos dicho hallarſe en los animales. SO. Todas aquellas? PHI. Todas. SO. Dimelas diſtintamente. PHI. Començare por la vltima, que es el amor dela miſma eſpecie, porque es mas manifieſta. Veras que las partes de la tierra, que ſe hallan fuera del todo, con eficaz amor ſe mueuen por vnirſe con toda la tierra, y aſsi las piedras que ſe congelan en el ayre preſtamente buſcan la tierra. Y los rios, y las otras aguas que ſe engendran en las concauidades de la tierra de los vapores que exhalan, y ſe conuierten en agua, luego que ſe hallan en cantidad ſuficiente corren a buſcar el mar, y a todo el elemento del agua por el amor q̃ tienen a la eſpecie. Y los vapores aereos, o vientos que ſe engendran en las concauidades dela tierra ſe esfuerçan a ſalir fuera con terremotos, deſſeando hallar ſu elemento del ayre, por el amor que tienen a la eſpecie. Y aſsi el fuego que ſe engendra aca baxo ſe mueue por ſubir al lugar

Cinco cauſas d̃ amor en los elementos.

de ſu elemento a la parte ſuperior por el amor de la eſpecie. SO. Entendido he el amor que los elementos tienen a ſus propias eſpecies: dime de las otras cauſas. PHI. Dire de la penultima de las cinco cauſas de amor, que es la quarta de la cõpañia, porque tambien es manifieſta por ſer proporcionada à lugares naturales. SO. Y que otra compañia ſe halla en los elementos, y en cuerpos tales? PHI. A qualquiera de los quatro elemẽtos, que ſon tierra, agua, ayre, y fuego, aplaze el repoſo del vno cerca del otro, y no cerca de los otros. La tierra huye la cercania del cielo, y la del fuego, y buſca el centro, que es lo mas lexos del cielo, y le plaze eſtar cerca del agua, y cerca del ayre, debaxo, pero no encima; que hallandoſe encima huye a lo baxo, y no repoſa jamas haſta que ſe ha alexado del cielo todo lo mas que puede.

SO. Y porque lo haze, que del cielo viene todo bien? PHI. Haze lo, porque es la mas peſada y grueſſa de todos los elementos, y como a perezoſa le plaze el repoſo mas que a ninguno de los otros. Y andando el cielo en contino mouimiento ſin repoſar jamas, la tierra, por eſtar quieta, ſe alexa del, todo lo que puede, y ſolamente halla repoſo en el centro, que es lo mas baxo: eſtà rodeada por vna parte del agua, y por otra del ayre. SO. Ya he entendido lo de la tierra: dime

Razõ por que la tierra eſta mas alexada del cielo q̃ los otros elemẽtos.

agora del agua. PHI. El agua tiene tambien de lo peſado, y perezoſo, pero menos que la tierra, y mas que los otros, y por eſto tambien ella huye del cielo por no mouerſe con velocidad, como hazen el ayre, y el fuego: buſca lo baxo, y le plaze eſtar cerca de la tierra, pero encima, y debaxo del ayre; con los quales tiene amor y enemiſtad, y odio con el fuego, y por eſto le huye, y ſe alexa del, y no puede ſufrir eſtar conſigo ſola ſin compañia de los otros. SO. Dime del ayre. PHI. El ayre por ſu ligereza, y ſutileza, le plaze la naturaleza y cercania del cielo, y con ligereza le buſca quanto puede, y ſube a lo alto, no inmediato cerca del cielo, porque no es de ſuſtancia tan purificada como el fuego, que toma el primer lugar, y por eſto ama el ayre eſtar cerca del fuego debaxo del; ama tambien la vezindad del agua, y de la tierra, pero no puede ſufrir eſtar debaxo dellos, ſino encima, y con facilidad ſigue el continuo mouimiẽto circular del cielo, y es amigable al fuego, y al agua. Y por ſer eſtos dos entre ſi contrarios y enemigos, ſe pone el en medio dellos, como amigo de ambos a dos, porque no puedan dañarſe con guerra continua. SO. Reſta ſaber del fuego. PHI. El fuego es el mas ſutil, ligero, y purificado de todos los elementos, y con ninguno dellos

Razon ſobre el agua elemẽtal.

Razõ acerca del ayre elemẽtal.

Razõ acerca del elemento del fuego.

tiene amor ſino con el ayre, cuya vezindad le plaze, empero ha de eſtar ſobre el: ama al cielo, y no repoſa jamas donde quiera que eſtà, haſta que ſe le acerca. Eſte es el amor ſocial, que ſe halla enlos quatro elementos. SO. Plazeme: pero porq̃ no has dicho la cauſa porque el fuego es tã caliente, y el agua tan fria, y la calidad de los otros? PHI. Por que no pertenece a eſta cauſa de amor: pero quiero dezirtelo, porque ayudara para las otras. Sabras que el cielo con ſu mouimiento continuo, y con los rayos del Sol, y de los otros planetas, y eſtrellas fixas del octauo cielo calientan eſte globo del cuerpo muerto que hinche todo el concauo dẽtro del cielo dela luna: Y aquella primera parte deſte globo que eſta mas cercana al cielo calentandoſe, ſe purifica mas, y ſe ſutiliza mucho, y ſe haze ligera, y muy caliente, y ſu calor es tanto que conſume todo lo humido, y queda ſeca, y eſte es el fuego. Eſtendiendoſe mas aquel calor celeſtial en aquella parte deſte globo, que ſucede al fuego, la haze tambien caliente, pero no tanto que conſuma lo humido: y eſte es el ayre, que es caliente, y humido, y por el calor ſe purifica tambien, y ſe ſutiliza, y queda ligero poco menos que el fuego, por ſer menos caliente. Quando eſte calor celeſtial ſe eſtiende en eſte globo mas adelante del ayre, no es ya tanto, que pueda hazer elemento

Razõ acerca delas calidades de los quatro elemẽtos.

calien-

caliente, antes por el apartamiento del cielo queda frio: pero no tanto que no pueda eſtar con el lo humido: queda empero peſado por la groſſedad que cauſa la frialdad, y buſca lo baxo, y eſte es el elemento del agua fria, y humida. Adelante deſta es tanta la frialdad en el reſtante del centro deſte globo debaxo del agua, que reſtringe todo lo humido, y queda vn cuerpo groſiſsimo, peſadiſsimo, frio, y ſeco, como es la tierra. Demanera que el ayre, y el fuego, que por la vezindad reciben mas del calor, y beneficio celeſte, que es la vida de los cuerpos inferiores, aman mas al cielo, y donde quiera que ſe hallan ſe le acercan, y ſe mueuen con el en ſu mouimiento continuo circular. Los otros dos, tierra, y agua, porque reciben poco del calor, y vida celeſte, no le aman tanto, ni ſe acercan a el, antes huyen del, por poder repoſar quietamente ſin mouerſe con el continuamente, y circularmente. SO. Siendo la tierra el mas baxo, y vil de todos los elementos, como tu dizes, y mas apartado de la fuente de la vida, que es el cielo, como ſe engendran en ella tanta diuerſidad de coſas mas que en ningun otro elemento, como ſon las piedras de tantas maneras, algunas grandes, limpias, y hermoſas, otras claras, y muy precioſas, y los metales

no ſolamente los groſſeros como el hierro, plomo, cobre, eſtaño, y azogue; mas tambien otros ricos, y luſtroſos, como la plata, y el oro; demas deſto tanta diuerſidad de yeruas, flores, arboles, y frutas, quantas la tierra produze? ſin otra tanta multitud, y deformidad de animales, los quales ſon todos anexos a la tierra: que aunque en la mar ſe hallan algunas plantas, y gran copia de animales diuerſos, y aſsi miſmo en el ayre de los volatiles, pero todos tienen reconocimiento a la tierra, y en ella mayormente ſe aſsientan: y ſobre todo ſe engendra en ella la humana generacion de admirable perfecion entre todos los cuerpos, que ay debaxo del cielo: la qual no ſe engendra, ni ſe coloca en otra ninguna esfera de los elementos. Pues como dizes tu, que la tierra es el mas vil, y el mas mortificado de todos los quatro elementos? PHI. Aunque la tierra por eſtar tan diſtante del cielo, es en ſi miſma la mas grueſſa, fria, y baxa, y la mas agena de vida, empero por eſtar en el centro vnida, recibe vnidamente en ſi todas las influencias, y rayos de todas las eſtrellas, planetas, y cuerpos celeſtiales, y aqui ſe compliſionan de tal manera atrayendo a ella la virtud de todos los otros elementos, que ſe vienen a compliſionar de tantas, y de tales maneras, que ſe engendran todas las

Razõ porque nacen tãtas generaciones đ mixtos en la tierra, y no en los otros elementos.

cosas

cosas que has dicho: lo qual no seria possible hazerse en ningun lugar de los otros elementos, por no ser receptaculo comun vnido de todas las virtudes celestiales elementales. En la tierra se vnen todas, y por los otros elementos solamente passan, mas no se afirman sino en la tierra por su grosseza, y por estar en el centro: en la qual todos los rayos hieren mas firmemente. De manera q̃ esta es la propia, y ordinaria muger del cuerpo celeste, y los otros elementos son sus concubinas: porque en ella engendra el cielo toda, ò la mayor parte de su generacion, y ella se adorna de tantas, y tan diuersas cosas. SO. Satisfecha estoy de mi duda: boluamos al proposito. Dime de las otras causas de amor de los hombres, y animales, si se hallan en los elementos, y otros cuerpos muertos, como es la tercera causa del beneficio, y la segunda de la sucession generatiua, y la primera del desseo, y delectacion de la generacion. PHI. La del beneficio en los cuerpos elementales es vna misma con la de la sucession y generacion: porque el engendrado ama al generante, como a su beneficiador, y el generante ama al engendrado como a recibiente de su beneficio. Esta causa de la sucession generatiua se halla bien en los engendrados de los elementos: como tu veras en las cosas engendradas en la region del ayre de los vapores que suben

dela tierra, y del mar: de los quales quando son humidos, se engendra el agua, la nieue, y el granizo: los quales luego que son engendrados con impetu amoroso decienden a buscar el mar, y la tierra, madre dellos. Y si los vapores son secos se hazen dellos vientos, y cosas igneas, y los vientos buscan el ayre con su respiracion, y lo igneo va mas alto buscando el fuego, mouido cada vno dellos del amor de su propio origen, y elemento generatiuo. Veras tambien las piedras, y metales engendrados de la tierra, quando se hallan fuera della, como la buscan con velocidad, y no descansan jamas, hasta que estan en ella: assi como buscan los hijos alas madres, que con ellas solamente se aquietan. La tierra tambien con amor los engendra, los tiene, y conserua: y las plantas, las yeruas, y los arboles tienen tanto amor à la tierra, madre, y genetrice dellos, que jamas sin corrupcion no quieren apartarse della, antes con los braços de las rayzes la abraçan con aficion, como hazen los niños los pechos de sus madres. Y la misma tierra, como madre piadosa: No con pequeña caridad, y amor no solamente los engendra, sino que tambien tiene siempre cuydado de criarlos con sus propias humidades, sacandoselas de sus partes interiores a la superficie, para mantenerlas con

Semejãça del amor q̃ ay entre la tierra y sus hijos al q̃ tiene la muger a los suyos.

ellas,

ellas, como haze la madre que ſaca la leche de ſus entrañas a las tetas para criar ſus hijos. Aſsi miſmo, quando a la tierra le falta humedad, para darſela a ellos, con ruegos, y ſuplicaciones la pide al cielo, y al ayre, y la compra, y contrata con ſus vapores, que ſuben; de los quales ſe engendra el agua llouediza, para ſuſtentar ſus plantas, y ſus animales. Qual madre podra auer tan llena de piedad, y caridad para con ſus hijos? SO. Ciertamente es admirable vn ſemejante cuydado en vn cuerpo ſin anima, como es la tierra: y mucho mas admirable del que la pudo hazer tan curioſa. Solamente me queda agora por entender de la primera cauſa de amor en los animales, que es el deſſeo, y la delectacion de la generacion, de que manera ſe halla eſta en los elementos, y cuerpos ſin anima ſenſitiua. PHI. El amor generatiuo ſe halla en los elementos, y en la materia de todas las coſas inferiores mas copioſamente que en ninguno de los otros amores. SO. Como, en la materia? es por ventura la materia de todas eſtas coſas inferiores otra que eſtos quatro elementos? Noſotros ſolamente vemos q̃ deſtos quatro ſe engendran todas las otras coſas engendradas. PHI. Aſsi es: pero los miſmos elemẽtos tãbiẽ ſon generables, por lo qual es neceſſario dezir de q̃ coſa ſe engẽdrã. SO. De q̃? el vno del otro: del agua

vemos

vemos que ſe haze ayre, y del ayre agua, y de fuego ayre, y del ayre fuego, y aſsi tambien la tierra. PHI. Tambien eſſo que dizes es verdad: pero de las coſas que ſe engendran de los elementos, los propios elementos ſon materia, y fundamento, q̃ queda en la coſa engendrada dellos, pero todos quatro vnidos virtualmente. Empero quando ſe engendra el vno del otro, no puede ſer aſsi, que quando el fuego ſe conuierte en agua, no queda el fuego en el agua, antes ſe corrompe el fuego y ſe engendra el agua: y pues que es aſsi, es neceſſario ſeñalar alguna materia comun a todos los elementos, en que puedan hazerſe eſtas tranſmutaciones dellos: la qual es vna voluntad, ò aptitud, que ſiendo informada de ayre por ſuficiente alteracion, dexando la forma del ayre toma la forma del agua, y aſsi la de los otros. A eſta llaman los Filoſofos materia primera, y los mas antiguos la llaman Caos, que en Griego quiere dezir confuſion: porque todas las coſas potencialmente, y generatiuamente eſtan en ella juntas, y en confuſion: y deſta ſe hazen todas, cada vna de por ſi difuſamẽte, y ſuceſsiuamente. SO. Y que amor puede auer en eſta? PHI. Eſta, como dize Platon, apetece, y ama todas las formas de las coſas engendradas, como la muger al hombre: y no hartando a ſu amor, apetito, y deſſeo, la preſencia actual de

Materia primera q̃ es.

Caos ſinifica confuſion.

La materia primera apetece todas las formas.

vna

vna delas formas, ſe enamora de la otra que le falta, y dexando aquella toma eſta: demanera que no pudiendo tener juntas todas las formas en acto, las recibe todas ſuceſsiuamente la vna empos dela otra. Tambien poſſee en las muchas partes ſuyas todas las formas juntamẽte: pero como cada vna de aquellas partes apetezca gozar del amor de todas las formas, les conuiene ſuceſsiuamente de continuo tranſmutarſe de la vna en la otra, q̃ vna forma no baſta à hartar ſu apetito, y amor, el qual excede en mucho a ſu ſatisfacion, porque vna ſola forma deſtas no puede hartar à ſu inſaciable apetito. Y aſsi como ella es cauſa de la continua generacion de las formas que le faltan, aſsi ella meſma es cauſa de la continua corrupciõ de las formas que poſſee. Por lo qual algunos la llamaron meretrix, porque no tiene vnico, ni firme amor à vno; que quando lo tiene a vno, deſſea dexarlo por otro: pero con eſte adultero amor ſe adorna el mundo inferior de tanta, y tan admirable variedad de coſas tan hermoſamente formadas. Demanera que el amor generatiuo deſta materia primera, y el deſſeo ſuyo ſiempre del nueuo marido que le falta, y la delectacion que recibe del nueuo coito, es cauſa de la generacion de todas las coſas generables.

La materia primera es cauſa de la generaciõ y corrupciõ de todas las coſas.

Materia primera porque ſe llama meretrix.

SO. Bien he entendido el amor, y el apetito, y el deſſeo inſaciable, que ſe halla ſiempre en eſta ma-

teria primera: querria ſaber que amor generatiuo ſe puede hallar en los quatro elementos, pues que ſon entre ſi contrarios. PHI. El amor que ſuele hallar ſe en los quatro elementos, aunque ſon cõtrarios el vno del otro, es cauſa generatiua de todas las coſas miſtas, y dellos compueſtas. SO. Declarame de que manera. PHI. Los elementos por ſu contrariedad eſtan diuididos, y apartados. Porque ſiendo el fuego y el ayre calientes, y ligeros, buſcan lo alto, y huyen lo baxo. Y ſiendo la tierra, y el agua frios, y peſados, buſcan lo baxo, y huyẽ lo alto. Pero muchas vezes por interceſsion del cielo benigno, mediante ſu mouimiento, y ſus rayos ſe ayuntan en amiſtad, y de tal manera ſe mezclan juntos, y con tal amiſtad, q̃ llegan caſi en vnidad de cuerpo vniforme, y de vniforme calidad. La qual amiſtad, es capaz de recebir por la virtud del cielo en el todo otras formas mas excelentes q̃ ninguno de los elemẽtos en diuerſos grados, quedãdo toda via los elementos mezclados material mẽte. SO. Quales ſon las formas, q̃ los elemẽtos reciben mediante ſu amiſtad, y quãtos ſon los grados della? PHI. En el primer grado, y mas tenue de la amiſtad reciben las formas de los miſtos no animados, como ſon las formas de las piedras, algunas eſcuras, y otras mas claras, y otras luſtroſas, y relũbrãtes: en las quales la tierra pone la dureza,

El amor đ los quatro elemẽtos es cauſa generatiua de los compueſtos dellos.

El cielo es cauſa del amor de los elemẽtos.

Grados đl amor de los elemẽtos, y lo q̃ ſe cria en cada grado.

Primer grado dõde ſe criã los miſtos inanimados.

el agua la claridad, y el ayre, lo diafano ò transparẽcia, el fuego lo lustroso, ò lucido, con los rayos que se hallan en las piedras preciosas. Tambien resultan desta amigable mezcla de los elementos, las formas de los metales, algunos grosseros, como el hierro, y plomo. Otros mas limpios, como el cobre, y estaño, y azogue. Otros claros, y hermosos, como es la plata, y el oro. En los quales todos domina tãto el agua, q̃ el fuego suele derretirlos. En todos estos tãto es mas perfeta la forma del misto, piedra ò metal, quanto la amistad de los elemẽtos es en ella mayor, y mas ygual. Y quando la amistad destos quatro elemẽtos cõtrarios es de mayor grado, y su amor esta mas vnido con mayor yguldad y cõ menos excesso de cada vno dellos, no solamẽte tienẽ las formas de la mistura, mas tãbiẽ recibẽ formas mas excelẽtes, como son las animadas, y primero las del anima vegetatiua, q̃ causa en las plantas el brotar, y criar, y crecer por todas partes, y la generaciõ de los semejãtes con la semilla, y ramos del generante. Y desta manera se engẽdran todas las especies de las plãtas, de las quales las menos perfetas son las yeruas, y los arboles son mas perfetos. Y entre las animas vegetatiuas de todas especies, tanto es la vna mas perfeta que la otra, y de mas excelente operacion, quanto estos quatro elemẽtos se hallã en ella cõ mayor amor, y

Segundo grado en q̃ se crian los vegetables.

con mas vnida è igual amiſtad, y eſte es el ſegundo grado de la amiſtad dellos. Y quando el amor de los elementos es mayor, mas vnido, mas igual, no ſolamente recibe las formas de los miſtos, y las formas de la anima vegetatiua, con el criar, aumentar, y generar, pero tambien recibe mas las formas de la anima ſenſitiua, con el ſentido, y mouimiento local, y con la fantaſia, y apetito. Y en eſte grado de amiſtad ſe engendran todas las eſpecies de los animales terreſtres, aquaticos, y volatiles. Y algunos ſon imperfetos que no tienen mouimiento, ni ſentidos, ſino el del tacto. Pero los animales perfetos tienen todos los ſentidos, y mouimiento. Y tanto es la vna eſpecie mas excelente que la otra en ſu operacion, quanto la amiſtad de ſus elementos es mayor, y de mayor vnion, è igualdad. Y eſte es el tercer grado de amor en los elementos. El quarto y vltimo grado de amor, y amiſtad, que ſe halla en los elementos, es que quando llegan al mas igualado amor, y à la mas vnida amiſtad que ſer puede, no ſolamente reciben en ſi las formas miſtiuas, vegetatiuas, y ſenſitiuas, cõ las motiuas, mas tambien ſe hazen capaces de participar la forma mas alexada, y agena de la vileza deſtos cuerpos generables, y corruptibles, antes participan la forma propia de los cuerpos celeſtiales, y eternos,

Tercero grado de la amiſtad de los elemẽtos, en el qual ſe crian los animales ſenſitiuos.

Quarto y vltimo grado de la amiſtad de los elemẽtos, en el qual ſe cria la eſpecie humana.

eternos, la qual es la anima intelectiua, que entre todos los inferiores ſolamente ſe halla en la eſpecie humana. SO. Y como fue poſsible que el hombre, ſiendo hecho deſtos miſmos elementos contrarios, y corruptibles, aya alcançado en ſuerte forma eterna, e intelectual, anexa a los cuerpos celeſtiales? PHI. Porque el amor de ſus elementos es tan igual, vniforme, y perfeto, que vne toda la contrariedad de los elementos, y queda hecho vn cuerpo remoto de toda contradicion, y opoſicion, aſsi como el cuerpo celeſte que eſta deſnudo de todo contrario, y por eſto viene a participar forma intelectual, y eterna, la qual ſolamente ſuele informar a los cuerpos celeſtes. SO. No auia yo entendido jamas de tal amiſtad en los elementos, bien ſe que ſegun la perfecion de la compliſion dellos, la forma del compueſto viene a ſer mas, ò menos perfeta.

Razõ porque ſolo el hõbre recibio forma eterna.

PHI. La compliſion de los elementos es ſu amiſtad dellos. Y no te parece a ti que como los contrarios puedan eſtar vnidos juntamente ſin litigio, ni contradicion, que es verdadero amor, y amiſtad? Algunos llaman a eſta amiſtad harmonia, muſica, y concordancia. Y bien ſabes que la amiſtad haze la concordia, aſsi como la enemiſtad cauſa la diſcordia. Y por eſto dize el Filoſofo Empedocles, que las cauſas de la genera

La compliſion de los elemẽtos es ſu amiſtad.

Empedocles y ſu ſentencia.

cion, y corrupciõ en todas las coſas inferiores, ſon ſeys. Los quatro elementos, la amiſtad, y la enemiſtad: porq̃ la amiſtad de los quatro elemẽtos cõtrarios cauſa todas las generaciones delos cuerpos compueſtos dellos; y ſu enemiſtad cauſa ſu corrupciõ: porq̃ ſegun eſtos quatro grados dela generaciõ de amor, q̃ te he dicho, enlos quatro elemẽtos, q̃ ſon cauſa dela generaciõ de todos los cuerpos cõpueſtos en los quatro grados de cõpoſicion, has de entender otros tantos grados de odio, q̃ ſon cauſa de la diſſolucion, y corrupcion dellos. Aſsi que como todo mal, y ruyna ſe deriua dela enemiſtad deſtos quatro elementos; aſsi todo bien, y generaciõ viene del amor, y amiſtad dellos. SO. Plazeme el diſcurſo q̃ has hecho en las maneras, y razones del amor, que ſe halla eneſte mundo inferior, que es, en todas las coſas generables, y corruptibles, aſsi en los hombres como en los animales brutos, como en las plantas, y en los miſtos q̃ no tienen anima, y aſsi en los quatro elementos, y en la materia primera, comun à todos. Y bien veo q̃ aſsi como vna eſpecie de animales ama à otra, y ſe acompaña cõ ella, y aborrece à otra, y huye della; aſsi tambien en las plantas ſe hallan algunas eſpecies amigas de otras, y nacen juntas, y quando eſtan en compañia produzen mejor, y ſon enemigas de otras, que eſtando cerca ſe corrompen. Y vemos

Concluſiõ y ſuma de lo q̃ ſe ha dicho arriba.

mos los metales acompañar vno à otro en ſus mi nerales, y à otro no. Y por el ſemejante en las piedras precioſas. Y vemos la piedrahiman ſer tan amada del hierro, que no obſtante lo toſco, y peſado ſuyo ſe mueue y va à buſcarla: y en concluſion veo, q̃ no ay cuerpo alguno debaxo del cielo, que no tẽga amor, deſſeo, y apetito natural, o ſenſual, o volũtario, ſegũ q̃ me has dicho: Pero en los cuerpos celeſtiales, y en los entendimiẽtos eſpirituales me pareceria coſa eſtraña q̃ ſe hallaſſe amor, no auiendo enellos delas paſsiones deſtos cuerpos generables. PHI. En los cuerpos celeſtes, y coſas intelectuales no ſe halla menos amor, q̃ en las inferiores, antes mas eminẽte, y de mayor excelẽcia. SO. Querria ſaber de q̃ manera, porq̃ la principal y mas comũ cauſa q̃ veo del amor es la generaciõ, y no auiẽdo generacion enlas coſas eternas, como puede auer amor enellas. PHI. No ay generaciõ enellas porq̃ ſon ingenerables, è incorruptibles, pero la generaciõ de los inferiores viene del cielo como de verdadero padre, aſsi como la materia es la madre primera en la generaciõ, y deſpues los quatro elemẽtos, mayormente la tierra, q̃ es la madre mas manifieſta. Y bien ſabes q̃ no amã menos los padres de la generacion q̃ las madres, antes por vẽtura tienẽ amor mas excelẽte, y perfeto. SO. Dime mas largamente deſſe amor paternal del cielo.

El amor es mas excelẽte en los cuerpos celeſtes, y en los eſpirituales que en los inferiores.

La generacion delos inferiores ſe atribuye al cielo y a la materia primera.

PHI. En comun te digo, que mouiendoſe el cielo, padre delas coſas generables, en ſu mouimiento continuo, y circular, ſobre todo el globo de la materia primera, y mouiendola y mezclando todas ſus partes, ella produze todos los generos, y eſpecies, è indiuiduos del mundo inferior de la generacion, aſsi como mouiendoſe el macho ſobre la hembra, y mouiendola a ella, ella procrea hijos. SO. Dime eſſa propagacion mas clara, y particularmente. PHI. La materia primera, como vna hembra tiene cuerpo, que recibe humidad que la cria, eſpiritu que la penetra, calor natural que la tẽpla, y biuifica. SO. Declaramelas vna a vna.

Semejãça de la materia primera a la muger en la generaciõ.

PHI. La tierra es el cuerpo dela materia primera, receptaculo de todas las influencias de ſu macho, que es el cielo. El agua es la humidad que la cria: el ayre es el eſpiritu que la penetra: el fuego es el calor natural que la templa, y biuifica. SO. De que manera influye el cielo ſu generaciõ en la tierra? PHI. Todo el cuerpo del cielo es el macho que la cubre, y rodea con mouimiento continuo. Ella aunque eſta queda, ſe mueue algun tanto por el mouimiẽto de ſu varon: pero ſu humidad, que es el agua, y ſu eſpiritu, que es el ayre, y ſu calor natural, que es el fuego, ſe mueuen actualmente por el mouimiento celeſte viril, ſegun que ſe mueuen todas eſtas coſas en la hembra al tiempo

del

del coito por el mouimiento del macho, aunque ella no se mueue corporalmente, antes esta quieta para recebir el semen de la generacion de su varon. SO. Que semen es el que pone el cielo en la tierra, y como puede darlo? PHI. El semen que la tierra recibe del cielo, es el rocio, y el agua llouediza, el qual con los rayos solares, y lunares, y de los otros planetas y estrellas fixas, engendra en la tierra, y en la mar todas las especies, è indiuiduas de los cuerpos, compuestos en los quatro grados de composicion, como te dixe. SO. Quales son propiamente en el cielo los productores de esse semen? PHI. Todo el cielo lo produze con su continuo mouimiento, assi como todo el cuerpo del hombre en comun produze la esperma: y de la manera que el cuerpo humano es cõpuesto de miembros homogeneos, que es no organizados, huessos, nieruos, venas, paniculos, y ternillas, demas de la carne, que es vn henchimiento entre lo vno, y lo otro: assi el gran cuerpo del cielo octauo es compuesto de estrellas fixas de diuersas naturalezas, las quales se diuiden en cinco grandezas, y en otra sexta especie de estrellas ñublosas, de mas de la sustancia del cuerpo diafano del cielo, que se continua y hinche entre la vna, y la otra. SO. Y los siete planetas de q̃ siruen en la generacion deste semen del mundo? PHI. Los

El rocio y las pluuias son el semẽ del cielo.

Semejãça del cielo al cuerpo humano en la generacion.

Semejãça del cielo estrellado y delos siete planetas al cuerpo humano, y sus siete miembros en la producciõ del rocio y pluuias.

ſiete planetas ſon ſiete miembros, y heterogeneos, que es, organizados, principales en la generacion deſte ſemẽ, como ſon enel hombre los q̃ engẽdran el eſperma. SO. Dimelos diſtintamente. PHI. La generacion del eſperma en el hombre depende primero del coraçon, que da los eſpiritus con el calor natural, el qual es formal en el ſemen. Segũdo, el celebro da lo humido, que es la materia del ſemen. Tercero, el higado, que tiempla con ſuaue decoccion el ſemen, y lo rehaze, y aumenta de lo mas purificado de la ſangre. Quarto, el baço: el qual deſpues que lo ha purificado cõ la atraccion de las hezes melancolicas, lo engrueſſa, y lo rehaze viſcoſo, y ventoſo. Quinto, los riñones, los quales con la propia decocciõ lo hazen pungitiuo, caliente, è incitatiuo, mayormente por la porcion de colera que tienẽ ſiempre de la hiel. Sexto, los teſticulos en los quales el ſemen recibe perfecion de complision, y naturaleza ſeminal generatiua. El ſeptimo y vltimo, es la verga, que pone el ſemen en la hẽbra que recibe. SO. Entendido he, como eſtos ſiete miembros organicos concurren en la generaciõ del ſemen viril: pero que tiene que hazer eſſo con los ſiete planetas? PHI. Deſta manera concurren los ſiete planetas en el cielo para la generaciõ del ſemen mundano. SO. De que manera? PHI. El Sol es el coraçon del cielo, del qual ſe deriua

Siete miẽbros q̃ concurren en el ſemen del hõbre.

Semejãça de los ſiete planetas a los ſiete miembros de la generaciõ del hombre.

riua el calor natural eſpiritual, q̃ haze exhalar los vapores de la tierra, y del mar, y engendra el agua, y el rocio, q̃ es el ſemẽ: y los rayos aſpectos ſuyos lo conduzen, mayormente cõ la mutacion delos quatro tiempos del año, que el haze con ſu mouimiento anal. La luna es el celebro del cielo, que cauſa las humidades que ſon el ſemen comun: y por ſus mutaciones ſe mudan los vientos, y deciendẽ las aguas, haze la humidad de la noche, y el rocio, q̃ es nutrimento ſeminal. Iupiter es el higado del cielo, que con ſu calor, y humido ſuaue ayuda en la generacion de las aguas, y en la templança del ayre, y ſuauidad de los tiẽpos. Saturno, es el baço del cielo, que con ſu frialdad, y ſequedad haze engroſſar los vapores, y congelar las aguas, y mouer los vientos que los traen, y templar la demaſia del calor. Marte, es la hiel, y los riñones del cielo, que cõ ſu calor exceſsiuo ayuda en la ſubida de los vapores, y derrite el agua, y la haze correr, y la haze ſutil, y penetratiua, y le da calor ſeminal incitatiuo, para q̃ la frialdad de Saturno, y dela Luna, no haga al ſemen indiſpueſto para la generacion por falta de calor actual. Venus es los teſticulos del cielo. Eſta tiene gran fuerça en la producion del agua buena, y perfeta para la ſementera, que la frialdad, y humidad ſuya es benigna, muy digeſta, y apta à cauſar la generacion terreſtre:

Razõ del amor de Venus, y Marte.

y por la proporcion, y aproximacion que los riñones tienen con los teſticulos en la generacion del eſperma, fingieron los poetas a Marte enamorado de Venus, porque el vno da la incitacion, y el otro el humido diſpueſto al ſemen. Mercurio es la verga del cielo vnas vezes directo, y otras retrogado. Vnas vezes cauſa actualmente las lluuias, y otras las impide. Mueueſe principal mente de la aproximacion del Sol, y de los aſpectos de la Luna, como ſe mueue la verga del deſſeo, è incitacion del coraçon, y de la imaginacion, y memoria del celebro. Aſsi que puedes ver ò Sophia, como el cielo es perfetiſsimo marido dela tierra, q̃ con todos ſus miembros organicos, y homogeneos ſe mueue, y esfuerça a poner en ella ſu ſemen, y à engendrar tantas bellas generaciones, y de tanta diuerſidad: no vees que no ſe continuara vna tan ſumma diligencia, y vn tan ſutil proueymiento, ſino por vn feruentiſſimo, y finiſsimo amor del cielo, que como propio hombre generante tiene a la tierra, y a los otros elementos, y a la materia primera en comũ, como a propia muger; de la qual eſta enamorado, ò caſado con ella. Y tiene amor a las coſas engendradas, y cuydado admirable en el nutrimẽto, y conſeruacion dellas, como de hijos propios. Y la tierra, y materia tiene amor al cielo como

Semejança del cielo y de la tierra, y ſus generaciones al hõbre, y a la muger, i a ſus hijos.

mo à dilectissimo marido, o amãte, y biẽ hechor. Y las cosas engendradas aman al cielo como a padre piadoso, y optimo curador. Con este reciproco amor se vne el vniuerso corporeo, y se adorna, y sostiene el mundo. Que otra mayor demostracion quieres entender de la comunidad del amor? S O. Admirable es el amor matrimonial, y reciproco de la tierra y del cielo, y assi mismo todo quanto la tierra tiene de la propiedad de muger, y el cielo de marido, con sus siete planetas correspondientes a los miembros concurrientes en la generacion del semen del hombre. Y yo auia entendido que cada vno de estos siete planetas tenia sinificacion, segun los Astrologos, sobre vno de los miembros del hombre, pero no de los apropiados a la generacion, sino que antes tenian mas ayna sinificacion sobre los miembros exteriores de la cabeça, hechos para seruir al conocimiento sensible è interior.

P H I. Bien es verdad, que los siete planetas tienen sinificacion sobre las siete concauidades que ay en la cabeça, que siruen al sentido, y conocimiento: esto es, el Sol sobre el ojo diestro, la Luna sobre el siniestro, porque ambos son los ojos del cielo. Saturno sobre el oydo diestro, y Iupiter sobre el siniestro, segun otros al contrario. Marte sobre la ventana diestra de la nariz, y

Semejãça delos siete planetas a las siete cõcauidades de la cabeça.

Venus

Venus ſobre la ſinieſtra, y ſegun otros al contrario. Mercurio ſobre la lengua, y la boca, porque el es ſobre la habla, y dotrina: pero eſto no quita que (como dizen los Aſtrologos) no tengan tambien ſinificacion ſobre eſtotros ſiete miẽbros del cuerpo, que concurren a la generacion, como te he dicho. SO. Porque cauſa apropian eſtas dos maneras de ſinificaciones parciales en los miembros humanos? PHI. Porque eſtos ſiete miembros del conocimiento correſponden en el hombre a los ſiete dela generacion. SO. De que manera? PHI. El coraçõ, y el celebro ſon enel cuerpo, como los ojos en la cabeça: el higado, y el baço, como los dos oydos: los riñones, y teſticulos, como las dos ventanas de la nariz: la verga es proporcionada a la lengua, en la manera de la poſtura, y en la figura, y en el eſtendimiento, y recogimiento, y en eſtar pueſta en medio de todos, y en la obra: que aſsi como mouiendoſe la verga engẽdra generacion corporal, la lengua la engendra eſpiritual con la locucion diciplinal, y haze hijos eſpirituales, como la verga corporales: y el beſo es comun a entrambos, incitatiuo del vno al otro. Y aſsi como todos los otros miembros ſiruen a la lengua en el conocimiento, y ella es fin de la aprehenſion, y de la ſalida de eſſe conocimiento; aſsi todos los otros ſiruen a la verga en la generacion,

Los ſiete miẽbros del conocimiento correſpõden en el hombre a los ſiete dela generacion.

Maxima pœnis, & linguæ ſimilitudo.

cion, y en ella consiste el fin, y la salida della. Y assi como la lengua esta puesta entre las dos manos, que son instrumentos de la execucion de lo que se conoce, y de lo que se habla : assi la verga esta puesta entre los pies, instrumentos del mouimiento para acercarse a la hembra, que recibe. SO. Entendido he la correspondiente proporcion de los miembros conocitiuos de la cabeça, a los miembros generatiuos del cuerpo: pero dime, porque no se hallan en el cielo semejantes dos maneras de planetas correspondientes en conocimiento, y generacion, para hazer la similitud mas perfeta? PHI. El cielo por su simplicidad, y espiritualidad con los miembros, è instrumentos mismos del conocimiento engendra las cosas inferiores : de manera que el coraçon y el celebro, productores del semen generatiuo del cielo, son los ojos con que el vee, que son el Sol, y la Luna. El higado, y el baço, que tiemplan el semen, son los oydos, con que oye, que son Saturno, y Iupiter. Los riñones, y testiculos que perficionan el semen, son las ventanas de la nariz con que huele, que son Marte, y Venus. La verga que echa el semen, es la lengua Mercurial guia del conocimiento. Pero en el hombre, y en los otros animales perfetos, aunq̃ son imagen, y simulacro del

cielo, fue neceſſario diuidirles los miembros cono citiuos de los generatiuos, y poner aquellos en la parte ſuperior dela cabeça, y eſtos en la inferior del cuerpo, pero correſpondiẽtes los vnos a los otros. SO. Satisfecha eſtoy deſto, pero quedo en duda, que tu comparaſte el cielo al hombre: y la materia, y tierra, y los otros elementos a la muger: y yo he entendido ſiempre, que el hombre es ſimulacro, no ſolamente del cielo, mas tãbien de todo el vniuerſo corporeo, è incorporeo juntamente.

Elhombre porque es imagẽ de todo elvniuerſo ſe llama mũdo pequeño.

PHI. Aſsi es verdad, que el hombre es imagen de todo el vniuerſo, y por eſto los Griegos le llaman Microcoſmos, que quiere dezir mundo pequeño. Empero el hombre, y qualquiera otro animal perfeto contiene en ſi macho, y hembra: porque ſu eſpecie ſe ſalua en ambos a dos, y no en vno ſolo dellos. Y por eſto no ſolamente en la lẽgua Latina homo ſinifica hombre, y muger: pero tambien en la lengua Hebrea antiquiſsima madre, y origen de todas las lenguas Adam, que quiere dezir hombre, ſinifica macho, y hembra: y en ſu propia ſinificacion los contiene ambos a dos juntamẽte. Y los Filoſofos afirman, que el cielo es ſolamente vn animal perfeto. Y Pitagoras ponia que en el auia dieſtra, y ſinieſtra, como en todo animal perfeto, diziendo que la mitad del cielo de la linea equinocial haſta el polo Artico, q̃ llamamos Tramontana,

Lẽgua Hebrea, origẽ y madre đ todas las lenguas.

Adã quiere dezir hõbre, ſinifica macho, y hembra.

El cielo, ſegun los Filoſofos, es animal perfeto.

Opiniõ de Pitagoras, acerca del cielo.

ſtana, era la dieſtra del cielo, porque de la dicha linea Equinocial haſta la Tramontana vehia mayores eſtrellas fixas, y mas claras, y mayor numero, que las que vehia de la Equinocial hàzia el otro Polo: y tambien le parecia que cauſaſſe en los inferiores mayor y mas excelente generacion en aquella parte de la tierra que en la otra: y llama a la otra mitad del cielo q̄ eſta de la linea Equinocial haſta el otro polo Antartico, que noſotros no vemos, ſinieſtra del cielo. Pero el Filoſofo Ariſtoteles confirmando ſer el cielo vn animal perfeto, dize, que no ſolamente tiene eſtas dos partes de animal, que ſon dieſtra y ſinieſtra, pero que tambien aliende deſtas tiene las otras partes del animal perfeto, que ſon delantera, y traſſera, que es cara y eſpaldas, alto y baxo: eſto es, cabeça y pies, porque en el animal ſe hallan diuididas, y diferentes todas eſtas ſeys partes; y la dieſtra, y la ſinieſtra preſuponen las otras quatro, ſin las quales no podrian eſtar; porque la dieſtra, y la ſinieſtra ſon partes de la anchura del cuerpo del animal; y lo alto, y baxo, que es cabeça y pies ſon partes de la largura: la qual naturalmente precede à la anchura. La delantera, y traſſera, que es pecho y eſpaldas, ſon partes de la profundidad del cuerpo del animal, la qual es fundamento de la anchura, y de la largura. Aſsi q̄ auiendo dieſtra, y ſinieſtra

Opinion del grãde Ariſtoteles, acerca del cielo.

en el cielo, ſegun dize Pitagoras, conuiene que ſe hallē en el las otras quatro partes de las otras dos medidas, cabeça y pies de la largura, y pecho y eſpaldas de la profundidad. Dize Ariſtoteles q̃ no es la dieſtra del cielo nr̃o Polo, ni la ſinieſtra el otro, como dize Pitagoras, porq̃ la diferencia, y mejoria de la vna ſobre la otra no ſera en el cielo miſmo ſino en aparencia a noſotros, ò en reſpeto: y quiça que en la otra parte, que no conocemos ſe hallan mas eſtrellas fixas en el cielo, y mas habitaciones en la tierra: y en nueſtros tiempos la experiencia de la nauegacion de los Portugueſes, y Eſpañoles nos ha moſtrado parte deſto. Por lo qual el dize, que el Oriente es la dieſtra del cielo, y el Ocidente la ſinieſtra, y pone ſer todo el cuerpo del cielo vn animal, cuya cabeça es el Polo Antartico a noſotros oculto, y los pies el Polo Artico de la Tramōtana. Y deſta manera queda la dieſtra en el Oriēte, y la ſinieſtra en el Ocidente: y el pecho es la parte q̃ ay del Oriente al Ocidente: y las eſpaldas ò traſera, es la parte q̃ ay del Ocidente, al Oriente debaxo. Aſsi q̃ ſiēdo todo el vniuerſo (como eſtos dizē) vn hombre, ò vn animal que contiene macho, y hembra, y ſiendo el cielo vno de los dos perfetamente con todas ſus partes, ciertamēte puedes creer, que es el macho, ò el hombre, y que la tierra y la materia primera con los elementos es la hembra, y que

eſtos

estos estan siẽpre ambos a dos conjuntos en amor matrimonial, ò en reciproca aficion de dos verdaderos amantes, segun que te he dicho. SO. Plazeme lo que de Aristoteles me has dicho de la animalidad del cielo, y de las seys partes suyas naturalmente diferentes en el animal: q̃ en las plantas, aũque ay diferencia de la cabeça, y de los pies, que la cabeça es la rayz, y los pies las hojas, que en esto es animal al reues, en lo que es de lo alto, a lo baxo: pero no se hallan en ellas las diferẽcias de las otras partes, porq̃ no tienẽ delantera ni espaldas, ni diestra ni siniestra: mas en lo que dize Aristoteles, que el Oriente es la diestra del cielo, y el Ocidente la siniestra, me ocurre vna duda, que el Oriente ni el Ocidente no es vno a todos los habitadores de la tierra, antes nuestro Oriente es Ocidẽte a los q̃ habitan debaxo de nosotros, que se llamã Antipodas, y nr̃o Ocidẽte es Oriẽte para ellos, y todas las partes de la redõdez del cielo del Leuãte al Poniente son Oriente a vnos habitadores de la tierra, y Ocidente a otros. Pues qual destos dos Orientes sera la diestra, y porque mas el vno q̃ el otro? Y si todo Oriente es diestra, vna misma cosa sera diestra, y siniestra: absuelueme esto que me parece dudoso. PHI. Tu duda, ò Sophia, no es muy facil de absoluer. Algunos dizen, que el Oriente, que es diestra del cielo, es el Oriente de los q̃ habitan en medio de la

Las plãtas son animales al reues.

Propone vna question dificultosa.

longitud de la habitacion del mundo, del Leuante al Poniente: porque creen que la mitad de la longitud es habitada, o tierra deſcubierta, y que la otra mitad eſta cubierta de agua. SO. Es eſſo verdad? PHI. No por cierto que no es verdad: porque noſotros ſabemos, que la mayor parte de la redondez de la tierra del Leuante al Poniente eſta deſcubierta, y que cada region tiene ſu Oriente, y el vno no deue ſer la dieſtra, mas que el otro; mayormente que lo que es Oriente a vnos es Ocidente a otros. Y deſta manera vn miſmo Oriente fuera dieſtra y ſinieſtra, como has dicho. Por lo qual dizen otros, que el ſigno Aries es la dieſtra del cielo, y el ſigno Libra la ſinieſtra. SO. Porque razon? PHI. Porque quando el ſol eſta en Aries, tiene gran potencia, y ſe engendran entonces todas las plantas, y ſe remoça el mundo. Y quando eſta en libra, todas ſe van ſecando, y enuejeciendo.

Reprueua la opinion d' muchos a cerca de la abitaciõ de la tierra.

SO. Aunque fueſſe aſsi, no por eſſo ſeria Aries la dieſtra, pues que no eſta ſiempre en Oriente, ſino algunas vezes en Ocidente; y quando es Oriente a vno, es Ocidente a otro: y Ariſtoteles declara, q̃ el Oriente es la dieſtra. PHI. Bien lo prueuas, mayormente, porque no a todos los habitadores de la tierra es el ſol igualmente beneuolo, y bien hechor quando ſe halla en Aries: porque los de la otra mitad de la tierra que habitan de la otra parte de

Reprueua otras muchas opiniones ſobre la quiſtion propueſta.

de la Equinocial, y veẽ el otro Polo Antartico: los quales se llamã Antitones, recibẽ el beneficio de la Primauera quando el sol esta en Libra: porq̃ entõces comiença à allegarseles: y prueuan el daño del Otoño quãdo esta en Aries, q̃ entonces se alexa de llos, al contrario de nosotros. Luego nuestra diestra les seria à ellos siniestra: y al fin la diestra del animal con todos es diestra, y assi la siniestra. SO. Sin duda es assi: q̃ entendido he, q̃ los q̃ habitan de la otra parte de la torrida Zona, tienen la Primauera, quãdo nosotros el Otoño, y el Otoño quando nosotros la Primauera: por tãto te suplico ò Philon, q̃ no dexes mi duda sin verdadera absolucion si la sabes. PHI. Los q̃ comentaron à Aristoteles, no hallaron otra manera de absoluerlo sino estas dos: y porq̃ conocieron la flaqueza de su absolucion, se asieron al inconueniente menor q̃ pudierõ hallar. Tu, o Sophia, contentate con lo q̃ essos q̃ supieron mas q̃ tu se contentaron. SO. Por mi gusto me deleyto, y no por el ageno, y veo q̃ tu estas menos satisfecho de essas absoluciones que yo: y para que yo me aquiete, conuiene q̃ me concedas q̃ tu Aristoteles erro, ò que halles otra respuesta mas suficiente que esta para darme. PHI. Pues que mi mente esta conuertida en ti, ninguno de mis conceptos puede negar se te. Yo de otra manera entiendo à Aristoteles, el qual declara sutilmente

Verdadera absolucion de la duda propuesta.

las obras deſtas ſeys partes, aſsi en el cielo como en todo animal perfeto. Dize, que lo alto, o cabeça, que es principio de la largura del animal, es aq̃lla parte de donde primero depende la virtud del mouimiento, que ciertamente los nieruos y eſpiritus motiuos vienen dela cabeça, o del celebro, y la dieſtra es la parte de donde el miſmo mouimiẽto principia, ſegun ſe manifieſta enel hombre: y la cara ò delantera es aquella adonde ſe auia el mouimiento dela dieſtra; las otras tres partes ſon las opueſtas à eſtas en las tales operaciones. S O. Bien entiendo eſſo, vengamos à la duda. P H I. Dize Ariſtoteles que la dieſtra es la parte de adonde ſale el Sol, y las Eſtrellas, y Planetas, que es el Oriente: y eſte dize que no eſta apropriado a vna parte ſeñalada del cielo materialmente, ſino en todas virtualmente en quanto ſon Oriente, y ſe auian hazia Ocidente, y no al contrario, ſegun el mouimiento erratico de los Planetas, que es de Ocidente à Oriẽte, que aquel es mouimiento ſinieſtro, y de la parte ſinieſtra, y es como el mouimiento imperfeto y debil de la mano ſinieſtra enel hombre: aſsi como el de oriente à ocidente, en qualquiera parte del cielo, es mouimiento dieſtro, y de la parte dieſtra: porque ſiendo la cabeça del cielo el Polo Antartico, y los pies el Artico, como el dize, conuiene que encaminandoſe todo el cielo ſiempre, y en toda

parte

parte de oriente à Poniente, que el mouimiẽto sea de la parte diestra, y el oposito sea de la siniestra, y queda la cara encima, en la parte que esta entre el oriente, y el ocidente hàzia donde camina el cielo enel mouimiento diestro, y las espaldas son la parte q̃ queda debaxo de tras del oriente: de la qual se diuide el oriente, como la mano diestra de las espaldas. SO. Plaze me entenderte, y segũ esto enel cielo solamẽte lo alto y lo baxo, ò la cabeça y los pies estan materialmente diuididos, q̃ lo vno es el vno de los Polos, y lo otro es el otro: las otras quatro partes se diuiden en manera formal del encaminarse el mouimiento. Es assi Philon? PHI. Assi es, y bien lo has entendido. SO. Con todo esso en los animales al fin estã todas las seys partes materialmẽte diuididas, y diferẽtes: Dime, porq̃ ay entre ellos tal diuersidad. PHI. Porq̃ el animal se mueue derechamente de vn lugar à otro, y sus partes de la anchura y largura estan diuididas, y diferentes: Pero en el cielo que se mueue con mouimiento circular de si mismo en si mismo, y siẽpre buelue sobre si, es necessario que estas partes en el esten materialmente vna mesma en la otra misma, y todo enel todo; y que en la forma y via del mouimiento se diuidan solamente: por lo qual la cabeça y los pies del cielo, que son los dos Polos, porque no se mudan jamas el vno ni el otro, estan

Delas seys partes del cielo, las dos q̃ son cabeça y pies se diuiden materialmente la vna de la otra. Las otras quatro partes q̃ son pecho y espaldas, diestra y siniestra se diuiden no en si sino en razon del mouimiẽto.

Razon de la diferencia que ay entre las partes del animal, y las del cielo.

materialmente diuididos,aſsi como en los anima les. SO. Si vno miſmo es Oriēte,y Ocidente,ſigue ſe q̃ vno miſmo es dieſtra y ſinieſtra? PHI. No es aſsi:que aunq̃ materialmente vn pedaço del cielo ſeñalado ſea a vnos Oriēte,y a otros Ocidēte:empero ſegun el mouimiento,q̃ todo el cielo y cada parte ſuya haze es Oriente a todos,quando ſe halla en ſu Oriente,y por la via del mouimiento es ſiempre la dieſtra,y nunca es la ſinieſtra:porque jamas ſe mueue el cielo,ni alguna de ſus partes en contrario del mouimiento dieſtro,ò al reues,como hazen ſiempre los planetas erraticos. Por lo qual el mouimiento dellos es ſinieſtro,y ſe mueuen aſsi al reues,por contraoperar al mouimiento dieſtro celeſte,por fauorecer los contrarios inferiores,y por cauſar la cōtinua generacion dellos. SO. Entēdido te he,y quedo ſatisfecha de mi duda. Solamēte querria aora,q̃ me declaraſſes,como dizen los Filoſofos,q̃ vn hōbre ſolo es ſimulacro de todo el vniuerſo,aſsi del mũdo inferior de la generaciō y corrupcion,como del mundo celeſte,y del eſpiritual y angelico,ò diuino. PHI. Parece q̃ me diuiertes algo del propoſito en q̃ eſtamos de la vniuerſalidad del amor:pero porq̃ de todas maneras eſſo tiene alguna dependencia deſta materia,te lo dire debaxo de breuedad. Todos eſtos tres mundos,q̃ has explicado,generable,celeſte,e intelectual ſe cōtienen

Con quāta razō ſe llama el hombre mũdo pequeño.

nen en el hombre como en mundo pequeño, y se hallã en el, no solamente diuersos en virtud, y operacion, mas tãbien diuisos por miẽbros, partes, y lugares del cuerpo humano. SO. Enseñamelos todos tres particularmente. PHI. El cuerpo humano se diuide en tres partes, segũ el mũdo, vna sobre la otra: y de la infima parte, la primera mas alta es desde vna tela, o paniculo, q̃ parte el cuerpo por medio en la cintura, q̃ se llama diafragma, hasta lo baxo de las piernas. La segũda mas alta es desde encima de aquella tela hasta la cabeça. La tercera mas alta es la cabeça. La primera contiene los miembros de la nutriciõ, y de la generaciõ, estomago, higado, hiel, baço, venas miseraycas, intestinos, riñones, testiculos, y verga. Y esta parte en el cuerpo humano es proporcionada al mũdo inferior de la generaciõ en el vniuerso. Y assi como en el se engẽdran de la materia primera los quatro elemẽtos, fuego, ayre, agua, y tierra: assi en esta parte se engendran del manjar, q̃ es materia primera de todos los quatro humores, colera caliente, seca, y sutil de la calidad del fuego: sangre caliẽte y humida, suauemẽte tẽplada, de la calidad del ayre: la flema fria, y humida, de la calidad del agua: y el humor melancolico frio, y seco, de la calidad de la tierra. Y assi como de los quatro elementos se engendran animales, que demas de la nutricion y aumento, tienen

Tres partes distintas d'l cuerpo humano, q̃ corresponden a las tres del vniuerso, y su marauillosa semejãça en todo.

Semejãça de la parte infima del cuerpo humano al mũdo elemental.

Semejãça del mãjar, y los quatro humores a la materia primera, y a los quatro elemẽtos.

ſentido, y mouimiento: y las plantas que no tienen ſentido, ni mouimiento, ſino ſolamente nutricion, y aumento: y otros miſtos priuados de anima ſin ſentido, ni mouimiento, ni nutricion, ni aumento, que ſon como hezes de los elemẽtos, que ſon las piedras, hongos, ſal, y metales: aſsi deſtos quatro humores engẽdrados en eſta parte primera, e inferior de los humores, ſe engendran miembros que tienen nutrimento, aumento, ſentido, y mouimiento, como los nieruos, y paniculos, morecillos, y muſculos: y otros que de ſi no tienẽ ſentido ni mouimiento, como ſon los hueſſos, las ternillas, y las venas; y tambien ſe engendran del mãjar, y de los humores otras coſas, que no tienẽ ſentido ni mouimiento, ni nutricion, ni aumento, ſino que ſon hezes, y ſuperfluydades del manjar, y de los humores, como ſon las hezes duras, la orina, y el ſudor, y la ſuperfluydad de las narizes, y de los oydos. Y aſsi como en el mundo inferior ſe engendrã algunos animales de la putrefaccion, muchos de los quales ſon venenoſos: aſsi de la putrefaccion de los humores ſe engẽdran humores de muchas maneras, de los quales algunos ſon venenoſos. Y aſsi como en el mũdo inferior vltimamente con participacion celeſtial ſe engẽdra el hõbre, q̃ es animal eſpiritual: aſsi de lo mejor de los humores y de lo mas ſutil del vaporal ſe engendran

eſpiritus ſutiles, y purificados, los quales ſe hazen para participacion y reſtauració de los eſpiritus vitales, q̃ eſtan manẽtes ſiẽpre en el coraçon, los quales ſon de la ſegũda parte del cuerpo humano correſpõdiente al mũdo celeſtial ſegũ diremos. SO. Bien he entẽdido la correſpõdencia de la parte inferior del hõbre al mũdo inferior de la generacion, y corrupció: dime aora de la celeſte. PHI. La ſegũda parte del cuerpo humano cõtiene los miẽbros eſpirituales, q̃ eſtã encima de la tela diafragma, haſta las cañas de la garganta, que ſon el coraçõ y los dos pulmones, el dieſtro y el ſinieſtro: en el dieſtro ay tres partezillas de pulmon diuiſas, y en el ſinieſtro dos: eſta parte correſponde al mundo celeſtial. El coraçon es la octaua esfera eſtrellada cõ todo lo celeſte ſobre ella, que es el primer mouil, que toda coſa mueue ygualmente, vniformemente, circularmente, y ſuſtenta toda coſa corporea del vniuerſo con ſu mouimiento continuo, y qualquier otro mouimiẽto continuo, que ſe halle en los planetas, y elementos, procede del. Aſsi es el coraçon en el hombre, que ſiempre ſe mueue con mouimiento circular, y vniforme, no repoſa jamas, y con ſu mouimiento ſoſtiene en vida todo el cuerpo humano, y es cauſa del mouimiento continuo de los pulmones, y de todas las arterias que pulſan en el cuerpo,

Segunda parte del cuerpo humano, y lo q̃ cõtiene.

Semejãça de la ſegũ da parte d̃l cuerpo humano al mundo celeſtial del mouimiento.

En el coraçon ſe hallan todos los eſpiritus y fuerças humanas, aſsi como ſe hallã en aquel cielo tãtas eſtrellas claras, grãdes, medianas y pequeñas, y tãtas figuras celeſtiales, q̃ eſtã coligadas à eſte cielo primer mobil, los ſiete planetas erraticos; los quales ſe llamã aſsi, porque yerrã en el mouimiento, q̃ vnas vezes van derechos, y otras vezes bueluen atras; vnas vezes vã à prieſſa, otras vezes de eſpacio, y todos ſiguen al primer mobil. Aſsi ſon los pulmones que ſiguen al coraçon, y le ſiruen en ſu cõtinuo mouimiento, los quales pulmones ſiendo eſpongioſos ſe eſtiendẽ, y ſe recojen, vnas vezes a prieſſa, y otras vezes a eſpacio, como los planetas erraticos. Y aſsi como los principales dellos para el gouierno del vniuerſo ſon las dos lũbreras Sol, y Luna, y encima con el Sol ſe acõpañan tres planetas ſuperiores, Marte, Iupiter, y Saturno: y encima de la Luna otros dos, Venus, y Mercurio. Aſsi el pulmõ dieſtro mas principal es ſimulacro del Sol, y por eſto tiene conſigo tres partezillas diuididas, que proceden del meſmo pulmon, y el pulmon ſinieſtro que ſinifica la Luna tiene dos, y todos hazen numero de ſiete. Y aſsi como el mũdo celeſte ſuſtenta con ſus rayos, y mouimiento continuo eſte mundo inferior, participandole con ellos el calor vital, la eſpiritualidad, y el mouimiẽto: aſsi el coraçõ cõ los pulmones ſuſtẽta todo el cuerpo por las

Razõ por q̃ ſe llamã erraticos los ſiete planetas.

las arterias, por las quales participa en todo el ſu calor, y eſpiritus vitales, y ſu mouimiento continuo. Aſsi que en todo es perfeta la ſemejança. SO. Guſto me da eſta correſpondencia del coraçon, y de los miembros eſpirituales, con el mũdo celeſtial, y ſus influencias en el mundo inferior. Si quieres aora complazerme, dime la correſpondencia del mundo eſpiritual en el cuerpo humano. PHI. La cabeça del hombre que es la parte ſuperior de ſu cuerpo, es ſimulacro del mundo eſpiritual: el qual, ſegun el diuino Platon, no lexos de Ariſtoteles, tiene tres grados, anima, entendimiento, y diuinidad. El anima es aquella, de la qual prouiene el mouimiento celeſtial, y que prouee y gouierna la naturaleza del mundo inferior: como la naturaleza gouierna en el a la materia primera. Eſta en el hombre es el celebro con ſus dos potencias del ſentido, y del mouimiento voluntario, las quales ſe contienen en el anima ſenſitiua proporcional a la anima del mundo, que prouee y mueue los cuerpos. Deſpues ay en el hombre el entendimiento poſsible, que es la vltima forma humana, correſpondiente al entendimiento del vniuerſo, en el qual eſtan todas las criaturas angelicas. Vltimamente ay en el hombre el entendimiento agente: y quando ſe junta con eſte el poſſible, ſe haze actual, y lleno de perfeciõ, y de gracia

La cabeça del hõbre es ſemejãça del mũdo eſpiritual, al qual le cõpara doctiſsimamente.

de

de Dios, copulado con ſu ſagrada diuinidad. Eſto es lo que en el hombre correſponde al diuino principio, del qual tienen principio todas las coſas, y todas ſe endereçan a el, y repoſan como en vltimo fin. Eſto deue baſtarte, o Sophia, en eſta nueſtra familiar platica de la ſemejança del hombre con todo el vniuerſo; y como con razon fue de los antiguos llamado mundo pequeño. Otras muchas particulares ſemejanças tenemos, que ſerian prolixas, y fuera de nueſtro propoſito: deſto que hemos dicho, nos ſeruiremos deſpues, quando hablaremos del nacimiento y origen del amor: y entenderas entonces que no ſe aman en vano las coſas del mundo la vna à la otra, las altas a las baxas, y las baxas a las altas, pues que ſon todas partes de vn cuerpo, que correſponden a vna integridad y perfecion. SO. Tranſportado nos ha la platica, y apartado algun tanto de nueſtro propoſito: boluamos aora Philon a nueſtro intento. Si bien te he entendido, me has declarado, quãto es el amor que tiene el cielo, à modo de hombre generante à la tierra, y à la primera materia de los elementos, como à propria muger que recibe ſu generacion. Y no ay duda, ſegun eſto, ſino que tambien el cielo tenga amor à todas las coſas engendradas de la tierra, o de la materia de los elementos, como

Concluſiõ de las coſas arriba dichas.

padre

padre à proprios hijos. El qual amor se manifiesta largamente en el cuydado que el tiene de conseruarlas, premiarlas, y en sus sustentos: produziendo el agua llouediza para sustento de las plantas; las plantas para sustento de los animales: y lo vno y lo otro para sustento, y seruicio del hombre, como de primogenito, o principal engendrado suyo. El muda los quatro tiempos del año, Primauera, Estio, Otoño, Inuierno, para el nacimiento y sustento de las cosas, y para templar el ayre por la necessidad de la vida dellas, y para ygualar la complision dellas. Tambien se vee que las cosas engendradas aman al cielo, piadoso, y verdadero padre, por el alegria que los animales tienen con la luz del Sol, y con la venida del dia: y por la tristeza, y encogimiento que tienen con la escuridad del cielo con la venida de la noche. Desto soy cierta que sabras dezirme mucho mas, pero basta lo que me has dicho del reciproco amor del cielo, y de la tierra, a semejança de hombre, y muger, y del amor de cada vno dellos para las cosas engendradas, como amor de padre y madre para los hijos, y assi el amor de essos generados para la tierra, o para el cielo como de hijos à la madre, y al padre. Pero lo que yo querria saber de ti, es, si los cuerpos celestiales de mas del amor que tienen à

las coſas del mundo inferior ſi ſe aman reciprocamente el vno al otro: porque atento que entre ellos no ay generacion, la qual me parece potiſſima cauſa del amor entre las coſas del vniuerſo, parece que por eſta no deuria auer entre ellos el reciproco amor, y la conuertible delectacion. PHI. Aũque entre los celeſtiales falta la recidiua, y mutua generacion, no por eſſo falta entre ellos el perfeto y reciproco amor. La cauſa principal que nos mueſtra amor entre ellos es la amiſtad dellos, y la concordancia harmoniaca, que perpetuamente ſe halla en ellos: que bien ſabes que toda concordia procede de verdadera amiſtad, ò de verdadero amor. Y ſi contemplaſſes, ò Sophia, la correſpondencia, y concordancia de los mouimientos de los cuerpos celeſtiales, de aquellos primeros que ſe mueuen del Leuante al Poniente, y de los otros que ſe mueuẽ al contrario del Poniẽte al Leuante, el vno con mouimiento velociſsimo, el otro con menos velocidad, algunos tardos, otros tardiſsimos, y como vnas vezes ſe mueuen derechos, y otras vezes bueluen atras, y vnas vezes eſtan como quietos en la eſtacion à cerca de la direccion, y otras à cerca de la retrogradacion, vnas vezes ſe diuierten hàzia el Setentrion, otras vezes hàzia el Medio dia, vnas vezes van por medio del Zodiaco, y vno dellos que es el ſol nunca ſe aparta

Que ay amor reciproco entre los cielos, y en q̃ ſe vee.

jamas

jamas de aquel camino derecho del Zodiaco, ni va jamas hàzia el Setentrion, ni hàzia el Medio dia, como hazen todos los otros planetas: y si conociesses el numero de los orbes celestiales, por los quales son necessarios los diuersos mouimientos, sus medidas, sus formas, y posiciones, y sus polos, y sus epiciclos, y sus centros, y centriculos, vno ascendiente, y otro decēdiente, vno oriental del Sol, otro ocidental, con otras muchas cosas, que seria cosa muy larga dezirlas en esta nuestra platica: verias vna tan admirable correspondencia y concordia de diuersos cuerpos, y de diferentes mouimiētos en vna vnion harmonial, que quedarias admirada de la prudencia del que lo ordenò. Qual demostracion de verdadero amor, y perfeta delectacion del vno al otro ay mayor, que ver vna tan suaue conformidad, puesta y continuada en tanta diuersidad? Pitagoras dezia, q̃ mouiendose los cuerpos celestiales engendrauan excelentes bozes, correspondientes la vna à la otra en concordancia harmoniaca. La qual musica celestial dezia, ser causa de la sustentacion de todo el vniuerso en su peso, en su numero, y en su medida. Señalaua à cada orbe, y à cada planeta su tono, y su boz propia: y declaraua la harmonia que resultaua de todos. Y dezia ser la causa que nosotros no oyessemos, ni sintiessemos esta musica celestial, la distācia del cielo à noso-

Opinion de Pitagoras en el mouimiento del cielo.

Razō porque no oymos la harmonia del mouimiēto del cielo

a noſotros, o la coſtumbre della, la qual hazia que noſotros no la ſintieſſemos, como acaece a los que biuen cerca del mar. que por la coſtumbre no ſienten ſu ruydo, como los que nueuamente ſe acercan à eſſe mar. Siendo pues el amor, y la amiſtad cauſa de toda concordancia, y auiendo en los cuerpos celeſtiales mayor concordancia, mas firme y mas perfeta que en todos los cuerpos inferiores, ſe ſigue que entre ellos ay mayor, y mas perfeto amor, y mas perfeta amiſtad que en eſtos cuerpos baxos. SO. La concordia, y correſpondencia mutua, y reciproca, que ſe halla en los cuerpos celeſtiales, mas ayna me parece efeto, y ſeñal de ſu amor que cauſa del: y yo querria ſaber la cauſa del tal amor reciproco en los cielos: porque faltando en ellos la propagacion, y ſuceſſiõ generatiua, que es la cauſa potiſsima del amor de los animales, y hombres: de las otras cauſas no veo alguna que le conuenga à los celeſtiales, no beneficio voluntario del vno al otro, que ſus coſas ſon ordinarias: menos el ſer de vna miſma eſpecie, que ſegun he entendido en los celeſtiales no ſe halla eſpecie, aſsi como no ſe halla genero, ni propria indiuiduaciõ, o ſi ſe halla cada vno de los cuerpos celeſtiales es de vna propria eſpecie, ni tãpoco por la compañia: porq̃ vemos que por la ordẽ de ſu mouimiento vnas vezes ſe acompañan, y otras

vezes

vezes se desacompañan, ni el vno deue engendrar nueuo amor, ni el otro nueua amistad: porq̃ son cosas ordinarias sin inclinaciõ volũtaria. PHI. Aunq̃ en los celestiales no se halla alguna de las cinco causas del amor comũ à los hõbres, y à los animales quiça se hallan en ellos las dos proprias de los hõbres. SO. De q̃ manera? PHI. La causa principal del amor, q̃ se halla en los cuerpos celestiales, es la cõformidad de la naturaleza, como en los hõbres la de las cõplisiones. Entre los cielos, planetas, y estrellas, ay tal cõformidad de naturaleza y essencia, q̃ en sus mouimiẽtos y actos se corresponden con tãta proporcion, q̃ de diuersos se haze vna harmonial vniõ: por lo qual parecen mas ayna diuersos miẽbros de vn cuerpo organizado, q̃ diuersos cuerpos apartados. Y asi como de diuersas bozes, vna alta, y otra baxa, se engendra vn cãto entero, suaue al oydo, y faltando vna dellas, se corrompe todo el canto, o harmonia: asi destos cuerpos diuersos en grandeza, y en mouimiento graue, y ligero, por su proporcion, o conformidad se compone dellos vna proporcion harmoniacá, tal y tan vnida, que faltando la menor partezilla, se dissoluiera el todo. Asi que esta conformidad de la naturaleza es causa del amor de los cuerpos celestiales, no solamente como diuersas personas, sino cómo miembros de vna persona sola: q̃ asi como el

Dos causas de amor en los cuerpos celestiales.

coraçon ama al celebro, y a los otros miembros, y les prouee de vida, y calor natural, y eſpiritus, y el celebro à los otros de nieruos, ſentido, y mouimiẽto, y el higado de ſangre, y venas, por el amor que ſe tienen el vno al otro, y cada vno al todo, como parte ſuya, el qual amor excede à todo amor de qualquiera otra perſona: aſsi las partes del cielo ſe aman reciprocamente, con natural conformidad: y concurriendo todas en vna vnion de fin, y de obra, ſe ſiruen el vno al otro, y ſe acomodan en las neceſsidades: de manera que hazen vn cuerpo celeſtial perfetamente organizado. Tambien ay en ellos la otra cauſa propia del amor de los hombres, que es por la virtud: que ſiendo cada vno de los cuerpos celeſtiales de excelente virtud, la qual es neceſſaria para el ſer de los otros, y de todo el cielo, y del vniuerſo: conocida tal virtud por los otros, eſtos aman por ella à aquellos: y tambien dire, que los aman por el beneficio que hazẽ no proprio, y particular à vno, ſino vniuerſal en todo el vniuerſo, que ſin el ſe deſtruyria todo. Y deſta manera ſe aman los hombres virtuoſos: eſto es, por el bien que hazen enel vniuerſo, no por el beneficio particular, como es el de las coſas vtiles. Aſsi que ſiendo los cuerpos celeſtiales los mas perfetos de los animales, ſe hallan en ellos las dos cauſas de amor, que ſe hallan en los hombres, los quales ſon

la eſpecie mas perfeta de los animales. SO. Auiẽdo, como dizes tanta eficacia de amor entre los cuerpos celeſtiales, no deue ſer vano lo que los Poetas fingen del amor delos dioſes celeſtiales, como los enamoramientos de Iupiter, y de Apolo, excepto que los Poetas puſieron eſte amor laſciuo como de varon à hembra, algunos matrimoniales, y otros adulterinos, tambien lo hazen generatiuo de otros dioſes: las quales coſas ciertamente ſon muy agenas de la naturaleza de los celeſtiales: pero como el vulgo dize, muchas ſon las mentiras de los Poetas. PHI. Ni los Poetas hã dicho en eſto coſas vanas, ni mentiroſas, como tu crees. SO. Como no creeras tu jamas coſas ſemejantes de los dioſes celeſtiales? PHI. Yo las creo, porque las entiendo, y tambien las creeras tu ſi las entendieres. SO. Pues dame las à entender para que yo las crea. PHI. Los Poetas antiguos enredarõ en ſus poeſias, no vna ſola, ſino muchas intenciones; las quales llaman ſentidos. Ponen el primero de todos por ſentido literal, como corteza eſterior, la hiſtoria de algunas perſonas, y de ſus hechos notables dignos de memoria. Deſpues en la miſma ficcion ponen como corteza mas intrinſeca cerca dela medula el ſentido moral, vtil à la vida actiua delos hõbres, aprouando los actos virtuoſos, y vituperãdo los vicioſos. Aliende deſto debaxo de las

Muchas ſon las mẽtiras delos Poetas.

Los Poetas encierrã muchos ſentidos en ſus ficciones.

propriaspalabras ſinificã alguna verdadera inteli-gẽcia delas coſas naturales,o celeſtiales, aſtrologales,o teologales. Y algunas vezes ſe encierrã dẽtro en la fabula los dos,o todos los otros ſentidos ſciẽtificos,como las medulas de la fruta dentro de ſus cortezas. Eſtos ſentidos medulados ſe llamã alegoricos. SO. No me parece pequeño artificio, ni de ingenio flaco,encerrar en vn cuẽto hiſtorial,verdadero,ò fingido,tãtas y tã diuerſas y altas ſentẽcias: q̃rria de ti algũ breue exẽplo, porq̃ me fueſſe mas creedero. PHI. Cree ciertamẽte,ò Sophia,q̃ los antiguos no quiſierõ exercitar menos la mẽte enel artificio dela ſinificacion delas coſas delas ciencias,q̃ enel verdadero conocimiento dellas: y dartehe vn exẽplo. Perſeo hijo de Iupiter por ficcion Poetica matò a Gorgon: y vencedor volo al Ether, q̃ es lo mas alto del cielo. El ſentido hiſtorial es, q̃ aquel Perſeo hijo de Iupiter,por la participaciõ de las virtudes Iouiales q̃ auia enel,o por genealogia de vno delos Reyes de Creta,o de Atenas, o de Arcadia, q̃ fuerõ llamados Iupiter, matò à Gorgon tirano en la tierra: porque Gorgon en Griego quiere dezir tierra,y por ſer virtuoſo fue exaltado de los hombres haſta el cielo. Sinifica tambien moralmente Perſeo el hombre prudente hijo de Iupiter, dotado de ſus virtudes, el qual matando al vicio baxo, y terreno,ſinificado por Gorgon, ſube al cielo de

Alegoria que ſinifica.

Perſeo, y las alegorias de ſu fabula.

la virtud. Sinifica tambien alegoricamente, primero, que la mente humana hija de Iupiter, matando, y venciendo la terreſtreidad de la naturaleza gorgonica, ſubio à entẽder las coſas celeſtiales, altas, y eternas, en la qual eſpeculacion conſiſte la perfecion humana. Eſta alegoria es natural: porq̃ el hombre es de las coſas naturales. Quiere tambien ſinificar otra alegoria celeſtial que auiendo la naturaleza celeſte hija de Iupiter cauſado con ſu cõtinuo mouimiento la mortalidad, y corrupcion en los cuerpos inferiores terreſtres, eſſa naturaleza celeſtial vencedora de las coſas corruptibles deſpegandoſe de la mortalidad dellas, volo en alto y quedo inmortal. Sinifica tambien la tercera alegoria teologal, q̃ la naturaleza Angelica, q̃ es hija de Iupiter ſummo Dios criador de todas las coſas, matando y apartando de ſi la corporalidad, y materia terrea, ſinificada por Gorgõ ſubio al cielo: porq̃ las inteligẽcias apartadas de cuerpo, y materia ſon las q̃ perpetuamẽte mueuẽ los orbes celeſtiales. SO. Admirable coſa es, poder encerrar en tã pocas palabras de vn hecho hiſtorial tãtos ſentidos llenos de verdadera ciẽcia, y el vno mas excelẽte q̃ el otro, pero dime te ſuplico porq̃ eſſos no declararõ mas libremẽte ſu dotrina? PHI. Quiſierõ dezir eſtas coſas cõ tãto artificio y eſtrechura, por muchas cauſas. La primera, porq̃ eſtimarõ ſer odioſo à la naturaleza,

Cinco cauſas porque los antiguos encerrarõ ſu dotrina debaxo de fabulas y verſo.

Razon primera.

y a la diuinidad manifeſtar a todo hõbre ſus excelentes ſecretos, y en eſto cierto tuuierõ razon: porque declarar demaſiadamẽte la verdadera, y profunda ciencia, es echarla en los inhabiles della, en cuyas mẽtes ella ſe corrompe, y adultera, como haze el buen vino en ruyn vaſo: del qual adulterio ſe ſigue vniuerſal corrupcion de las dotrinas acerca de todos los hombres, y cada hora ſe corrompe mas andando de ingenio inhabil en ingenio inhabil: la qual enfermedad ſe deriua de manifeſtar mucho las coſas ſcientificas: y en nueſtros tiempos ſe ha hecho tan cõtagioſa por el mucho parlar de los modernos, que a penas ſe halla vino intelectual, q̃ ſe pueda beuer, y que no eſte corrompido: pero en los tiẽpos antiguos encerrauã los ſecretos del conocimiẽto intelectual dẽtro de las cortezas de las fabulas cõ grãdiſsimo artificio, para q̃ no pudieſſe entrar dẽtro ſino ingenio apto a las coſas diuinas, e intelectuales, y mente conſeruatiua de las verdaderas ciencias, y no corruptiua dellas. SO. Plazeme eſſa razon, q̃ las coſas altas, y excelentes ſe deuen encomẽdar a los aptos, y claros ingenios, porque en los no tales ſe enuilecẽ: pero dime las otras cauſas de las ficciones poeticas. PHI. Tambien lo hizieron por otras quatro cauſas. La vna es ſegunda, por querer breuedad, que en pocas palabras ſe entretegieſsẽ muchas ſentẽcias: la qual breuedad

Razõ ſegunda.

es

es muy vtil para la conseruacion de las cosas en la memoria, mayormẽte hecha con tal artificio, que acordãdose de vn caso de historia, se acordassen de todos los sentidos dotrinales encerrados en el debaxo de aquellas palabras. La tercera por mezclar lo historial, deleytable, y fabuloso con lo verdadero intelectual, y lo facil cõ lo dificultoso, de tal manera, q̃ auiendo sido regalada primero la fragilidad humana cõ la delectacion, y facilidad de la fabula, cõ sagacidad le entrasse en la mente la verdad de la ciencia: como se suelen enseñar los niños en las cosas diciplinales, y virtuosas comẽçando por las mas faciles, mayormẽte pudiẽdo estar todo jũto, lo vno en la corteza, y lo otro en la medula, como se hallan en las ficciones poeticas. La quarta es por la cõseruacion de las cosas intelectuales, q̃ no vengan a variarse en progresso de tiẽpo en las mentes diuersas de los hombres: porque poniendo las tales sentencias debaxo destas historias no se pueden variar de los terminos dellas. Assi mesmo para mayor cõseruacion declararõ la historia en versos medidos, y obseruãtissimos: porq̃ no pudiessẽ corrõperse facilmẽte: porq̃ la medida ponderosa no sufre vicio: de manera q̃ ni la indisposiciõ de los ingenios, ni la incorreccion de los escritores no puede alterar facilmẽte las ciencias. La vltima y principal es, porque cõ vn mesmo manjar pudiessen

Razõ terzera.

Razõ quarta.

Razon quinta, vltima, y principal.

dar de comer à diuerſos cõbidados coſas de diuerſos ſabores: porq̃ las mentes baxas puedẽ tomar de las poeſias ſolamẽte la hiſtoria, con el ornamento del verſo y ſu melodia. Las otras mas leuãtadas comẽ demas deſto, el ſentido moral, y otras mas altas pueden comer, aliẽde deſto, del manjar alegorico, no ſolo de la Filoſofia natural mas tãbien de la Aſtrologia, y de la Teologia. Iuntoſe cõ eſto otro fin, y es q̃ ſiendo eſtas poeſias mãjar tan comũ para toda ſuerte de hõbres, es cauſa de perpetuarſe en la mẽte de la multitud, q̃ las coſas muy dificultoſas pocos ſon los q̃ las guſtã, y de los pocos puede perderſe preſto la memoria, ocurriẽdo vna edad que deſcamine a los hõbres de la dotrina, ſegũ hemos viſto en algunas regiones, y religiones, como en los Griegos, y en los Arabes, los quales auiendo ſido doctiſsimos hã perdido caſi del toda la ciencia: lo meſmo paſſò en Italia al tiẽpo de los Griegos, deſpues ſe renouo eſſo poco q̃ tenemos al preſente. El remedio deſte peligro es el artificio de encerrar las ciẽcias debaxo de cãtares fabuloſos, e hiſtoriales, q̃ por ſu delectacion, y ſuauidad del verſo andã, y ſe conſeruã ſiẽpre en boca del vulgo, de hõbres, mugeres, y niños. SO. Todas eſſas cauſas de las ficciones poeticas me plazen: pero dime, Platõ, y Ariſtoteles principes de los Filoſofos, porque el vno dellos no quiſo (aunque vſò la fabula) vſar el

verſo,

verſo, ſino ſolamente la proſſa, y el otro no vſo verſo ni fabula, ſino oracion diciplinal? PHI. No quebrantan jamas las leyes los pequeños, ſino ſolamente los grandes. El diuino Platon queriendo ampliar la ciencia, quito della vna cerradura, q̃ fue la del verſo, pero no quito la otra de la fabula, aſsi que el fue el primero, que rompio parte de la ley de la conſeruacion de la ciencia: pero de tal manera la dexo cerrada con el eſtilo fabuloſo, que baſto para la conſeruacion della. Ariſtoteles mas atreuido, y codicioſo de ampliacion, con nueuo, y proprio modo, y eſtilo en el dezir, quiſo quitar tãbien la cerradura de la fabula, y romper del todo la ley conſeruatiua, y hablo las coſas de la Filoſofia en eſtilo cientifico en proſſa. Bien es verdad que vſò de tan admirable artificio en el dezir tan breue, tan comprehenſiuo, y de tan profunda ſinificacion, que baſto para la conſeruacion de las ciencias en lugar del verſo, y de la fabula: tanto que reſpondiendo el a Alexandro Macedonio ſu dicipulo, el qual le auia eſcrito que ſe marauillaua que huuieſſe manifeſtado los libros tan ſecretos de la ſagrada Filoſofia, le reſpondio, que ſus libros eran publicados y no publicados. Manifieſtos ſolamente a aquellos, que los auian entendido del. Deſtas palabras notaras, o Sophia, la dificultad, y artificio, que ay en el hablar de Ariſtoteles. SO. Yo la

Las leyes no las quebrãtan los pobres ſino los ricos y poderoſos.

Platon vſò de la fabula y no del verſo.

Ariſtoteles no vſò de verſo ni de fabula.

Artificio admirable de Ariſtoteles en ſu dotrina.

Graue yaguda reſpueſta de Ariſtoteles a Alexãdro Magno.

noto:

noto:pero pareceme eſtraño q̃ diga el, q̃ no los en tẽdera ſino quien los huuiere entendido del: porq̃ muchos filoſofos ha auido deſpues, q̃ los han entendido todos, o la mayor parte. Por lo qual eſte ſu dicho no ſolamente me parece mentiroſo, mas tãbien arrogante: porq̃ ſi ſus dichos ſon limpios, deuen ſer entẽdidos de los buenos entẽdimiẽtos, aunq̃ eſten auſentes, q̃ la eſcritura no es para ſeruir à los preſentes, ſino à los que eſtã lexos en tiempo, y auſentes de los eſcritores. Y porq̃ no podra hazer la naturaleza tales ingenios q̃ puedan entender à Ariſtoteles por ſus libros ſin auerſelos oydo à el? PHI. Fuera eſtraño eſte dicho de Ariſtoteles, ſino tuuiera otra intẽcion. SO. Qual otra? PHI. El llama oyente ſuyo à aquel, cuyo entẽdimiento entiẽde, y filoſofia al modo del entẽdimiẽto del miſmo Ariſtoteles en qualquier tiẽpo, y lugar q̃ ſe halle: y quiere dezir q̃ ſus palabras eſcritas no hazẽ filoſofo à todo hõbre, ſino ſolamente à aquel, cuya mẽte es diſpueſta al conocimiẽto filoſofico, como fue la ſuya: y que eſte tal le entendera, y los otros no, como acaece en la filoſofia, cuyo ſentido eſta encerrado debaxo de la ficcion Poetica. SO. Segũ eſſo no hizo mal Ariſtoteles en quitar la dificultad del verſo, y de la fabula, pues que dexo la dotrina con tanta otra cerradura, que baſtaua para la conſeruacion de la ciencia en las mentes claras.

PHI.

PHI. El no hizo mal: porque lo remedio con la grandeza de ſu ingenio: pero dio atreuimiento a otros no tales a eſcriuir la filoſofia en proſa ſuelta: y de vna declaracion a otra, viniendo de mentes inhabiles, ha ſido cauſa de falſificarla, corromperla, y arruynarla. SO. Aſſaz me has dicho deſto: boluamos à los amores poeticos de los dioſes celeſtiales, que me dizes tu dellos? PHI. Yo te lo dire: mas primero deues ſaber, quales y de quãtas maneras ſon eſtos dioſes poeticos, y deſpues ſabras de ſus amores. SO. Tienes razon, y por tanto dime primero que dioſes ſon eſtos. PHI. El primer Dios acerca de los Poetas es aquella primera cauſa productiua, que conſerua todas las coſas del vniuerſo: al qual llaman comunmente Iupiter, que quiere dezir padre ayudador, por ſer padre que ayuda à todas las coſas, pues las hizo de nada, y les dio el ſer. Y los Romanos le llamarõ Optimo maximo, porque todo bien, y todo ſer, procede del, y los Griegos le llamaron Zeſs, que quiere dezir vida, porque del tienen vida todas las coſas, antes el es vida de toda coſa. Bien es verdad q̃ eſte nombre Iupiter fue participado por el omnipotente Dios à algunas de ſus criaturas las mas excelentes: y en el mundo celeſtial alcanço por ſuerte eſte nombre el ſegundo de los ſiete planetas llamado Iupiter, por ſer de fortuna mayor, y de cla-

Reprehenſion contra Ariſtoteles.

Iupiter es el primer dios acerca de los Poetas.

Eſte nombre Iupiter ſe aplica a otras muchas coſas.

riſsimo reſplandor, y de boniſsimos efetos en el mũdo inferior, y el q̃ con ſu cõſtelacion, e influencia haze mejores hombres, mas excelẽtes, y mejor afortunados. Y en el mundo inferior el fuego elemẽtal tambien ſe llama Iupiter, por ſer el mas claro, y el mas actiuo de todos los elemẽtos, y como vida de todos los inferiores, que ſegun dize Ariſtoteles ſe biue cõ el calor. Eſte nõbre tambien fue participado a los hõbres a algunos excelẽtiſsimos, q̃ ayudaron grãdemente a la humana generacion, como fue aquel Liſſania de Arcadia, que yendo a Atenas, y hallando aquellos pueblos ruſticos, y de coſtumbres beſtiales, no ſolamente les dio la ley humana, pero tambien les moſtro el culto diuino: por donde ellos le alçaron por Rey, y le adoraron por Dios, llamandole Iupiter por la participacion de ſus virtudes. Por el ſemejãte, Iupiter Cretẽſe hijo de Saturno, que por la adminiſtracion q̃ hizo en aquellas gentes, vedandoles el comer carne humana, y otros ritos beſtiales, y moſtrandoles las coſtumbres humanas, y los conocimientos diuinos, fue llamado Iupiter, y adorado por Dios, por ſer al parecer dellos embiado de Dios, y formado del, que ellos llamauan Iupiter.

Los inferiores biuẽ mediante el calor.

SO. Llamauã por ventura los Poetas a eſte ſummo Dios por otro nombre proprio? PHI. Propriamente le llamauan Demogorgon, q̃ quiere dezir Dios de

Demogorgon ſupremo Dios entre los Poetas.

de la tierra: esto es, del vniuerso, ò Dios terrible, por ser mayor que todos. Dizen que este es el productor de todas las cosas. SO. Despues del summo Dios que otros dioses poné los Poetas? PHI. Poné primero los dioses celestiales, como son, Polo, Cielo, Eter, y los siete planetas, que son, Saturno, Iupiter, Marte, Apolo ò el Sol, Venus, Mercurio, Diana, o Sea la Luna: a los quales todos llamã dioses, y diosas. SO. Con q̃ razon aplican la deydad a las cosas corporeas, como son estas celestiales? PHI. Por la immortalidad dellas, claridad, y grandeza, y por la gran potencia dellas en el vniuerso, y mayormente por la diuinidad de las animas dellas, las quales son entendimientos apartados de materia, y corporalidad, puros, y siẽpre en acto. SO. Estiendese mas el nombre de Dios acerca de los antiguos? PHI. Si, que deciende al mundo inferior: porque los Poetas llaman dioses a los elementos, mares, rios, y a las montañas grandes del mundo inferior. Llaman al elemento del fuego Iupiter, al del ayre Iuno, al agua y al mar Neptuno, a la tierra Ceres, y al profundo della Pluton, y al fuego misto comburente dentro de la tierra Bulcano, y asi otros muchos dioses de las partes de la tierra, y del agua. SO. Muy estraño es esso, que llamen dioses a los cuerpos no biuos, ni sensibles, priuados de anima.

Razõ por q̃ aplicã la deydad a los cuerpos celestiales.

Los nombres celestiales d̃ los dioses deciende al mũdo inferior.

PHI.

Razõ po que llamaron dioſes à cuerpos inſẽſibles.

PHI. Llamanlos dioſes por la grandeza dellos, noticia, obra, y principalidad que tienen en eſte mundo inferior. Tambien porque creian ſer cada vno deſtos gouernado por virtud eſpiritual participatiua dela intelectual diuinidad, o como ſiente Platon que cada vno de los elementos tiene vn principio formal incorporeo, por cuya participacion ellos tienen ſus proprias naturalezas, las quales llama Ideas, y tiene que la Idea del fuego ſea verdadero fuego por eſſencia formal, y el elemental ſea fuego por participacion de aquella Idea ſuya, y aſsi los otros: demanera que no es eſtraño apropriar la diuinidad à las Ideas de las coſas: de donde ponian tambien diuinidad en las plantas: mayormente en aquellas que ſon manjares mas comunes, y mas vtiles à los humanos, como Ceres à las mieſſes, y Baco al vino, por la vniuerſal vtilidad y neceſsidad que los hombres tienen dellos: porque tãbien las plantas tienen ſus proprias Ideas como los elementos: y por eſta razon llamaron dioſes, y dioſas, a las virtudes, à los vicios y paſſiones humanas: porque de mas de que aquellas por ſu excelencia, y eſtas por ſu fuerça participan algun tanto de diuinidad: al fin la principal cauſa es, porque cada vna de las virtudes, cada vno de los vicios, y cada vna de las paſsiones humanas en vniuerſal tiene ſu propria Idea: por cuya participacion

Platon y ſus Ideas.

pacion mas, ò menos se hallan en los hombres intensamente, ò remissamente. Y por esto son nombrados entre los dioses, la fama, el amor, la gracia, la codicia, el deleyte, el litigio, la fatiga, la embidia, la fraude, la pertinacia, la miseria, y otras muchas desta suerte: porq̃ cada vna tiene su propria Idea, y principio incorporeo, como te he dicho, por el qual es nõbrado dios, o diosa. SO. Quãdo bien las virtudes por su excelẽcia tuuiessen Ideas, los vicios y pasiones malas de q̃ manera las pueden tener? PHI. Asi como entre los dioses celestiales ay algunas buenas y bonisimas fortunas, como Iupiter, y Venus, de los quales depẽden siẽpre muchos bienes: y tãbien ay algunos malos q̃ son infortunios, como Saturno, y Marte, delos quales se deriua todo mal: asi tãbien entre las Ideas Platonicas, ay algunos principios de bienes, y de virtud, y otras q̃ son principios de males, y de vicios: porq̃ el vniuerso tiene necesidad delo vno y delo otro para su conseruacion: segũ la qual necesidad todo mal es biẽ, q̃ todo aquello q̃ es necessario al ser del vniuerso es ciertamente bueno, pues q̃ la essencia del es buena. Demanera q̃ el mal, y la corrupcion son tan necessarios al ser del mundo como el biẽ, y la generacion; que lo vno dispone à lo otro, y es camino para aquello: luego no te marauilles, si asi el vno como el otro tiene principio diuino

La corrupcion y el mal son necessarios al ser del mundo.

de inmaterial Idea. SO. Pues yo he entẽdido que los vicios y los males conſiſten en priuacion, y dependen del defeto de la materia primera, y de ſu imperfeta eſſencia potencial. Luego como tienẽ principios diuinos? PHI. Quando bien fueſſe aſsi, ſegun la via delos Peripateticos, no ſe puede negar que la miſma materia no ſea produzida, y ordenada de la mente diuina, y que todos ſus efetos, y defetos no ſean endereçados de la ſumma ſabiduria, pues que ſon neceſſarios à la eſſencia total del mũdo inferior, y al ſer humano: dedonde le ſon apropriadas de Dios proprio Ideas para ſus principios, no materiales, ſino agentes, y formales, que cauſan el ſer deſtas coſas imperfetas, y fundadas en priuacion, y entificadas para el neceſſario ſer del vniuerſo. SO. Yo me doy por ſatisfecha deſto: boluamos al propoſito, y dime, el nombre de Dios acerca de los Poetas es mas comunicable? PHI. Vltimamẽte han querido comunicarlo en particular à los hõbres, pero ſolamente à aquellos que tuuieron alguna virtud heroyca, y hizierõ actos ſemejantes à los diuinos, y coſas grandes, y dignas de eterna memoria, como las diuinas. SO. Y por eſta ſimilitud ſola, dan el nombre de Dios à los hombres mortales? PHI. No los llaman dioſes por la parte, que ſon mortales, ſino por la que ſon inmortales, que es el anima intelectiua. SO. Eſſa ay en todos

El nombre diuino tābien ſe aplicó à los hombres heroycos.

dos

dos los hombres, y no todos ſon dioſes. PHI. No es en todos excelente, y diuina ygualmente: emperò por los actos conocemos el grado del anima del hombre: y las animas de aquellos, que en las virtudes y actos ſemejan à los diuinos, participan actualmente la diuinidad, y ſon como rayos della: por donde con alguna razon los llamaron dioſes, y à algunos dellos por ſu excelencia los intitularon con nombres de dioſes celeſtiales, como de Iupiter, Saturno, Apolo, Marte, Venus, Mercurio, y Diana, Cielo, Polo, Ether, y otros nombres de eſtrellas fixas, de las figuras eſtrelladas de la octaua esfera. Otros fueron llamados hijos deſtos, como Hercules hijo de Iupiter, Neptuno hijo de Saturno. Otros no tan excelentes ſon nombrados con nombres delos dioſes inferiores, como Oceano, Tierra, Ceres, Baco, y ſemejantes, o hijos de aquellos; de algunos delos quales el padre fue Dios, y la madre Dea: de otros no fue la madre Dea: y de otros fue el padre Dios celeſtial, y la madre dioſa inferior: y deſta manera ſe multiplican las ficciones Poeticas de los hombres heroycos llamados dioſes: porque contando ſus vidas, actos, e hiſtoria, ſinifican coſas dela Filoſofia moral: pues quando los nombran con nombres de las virtudes, de los vicios, delas paſsiones, ſinifican coſas de la Filoſofia natural: y nombrandolos con nõbres

El animo del hombre ſe conoce en ſus actos y virtudes.

De q̃ manera ſe aplican las ficciones Poeticas.

delos dioſes inferiores del mundo, de la generacion, y corrupcion, demueſtran la Aſtrologia, y ciẽcia de los cielos. Y nombrandolos cõ nombres de los dioſes celeſtiales, ſinifican la Teologia de Dios, y delos Angeles. Aſsi que eſtas ficciones fueron ingenioſas, y de alta ſabiduria en la multiplicada nominacion de los dioſes. SO. Harto tengo de la naturaleza de los dioſes Gentiles, y de ſu multifaria nominacion: dime aora de ſus amores, que es el intẽto nueſtro: y como ſe puede penſar en ellos propagacion generatiua, y ſucceſsiua genealogia, ſegũ ponen los Poetas, no ſolamente enlos hombres heroycos, a los quales llamã dioſes participatiuos, pero tãbien en los dioſes celeſtiales, e inferiores, en los quales parece coſa abſurda la laſciuia, matrimonios y propagacion, q̃ cuentã dellos. PHI. Ya es tiẽpo de declararte alguna parte delos amores deſtos, y de ſu generacion. Sabras, o Sophia, q̃ toda generacion no es propagacion carnal, y acto laſciuo: porq̃ eſta manera de engendrar ay la ſolamente en los hombres, y enlos animales: y la generacion es comũ en todas las coſas del mũdo, deſde el principal Dios haſta la vltima coſa del mũdo: excepto q̃ el es ſolamente engendrador, y no engẽdrado: las otras coſas ſon todas engendradas, y la mayor parte tambien engẽdradoras. Y las mas de las coſas engendradas tienen dos principios de ſu generacion, el

La generacion es comun.

Dos principios en la generacion, formal, y material.

el vno formal, y el otro material, o el vno que da, y el otro que recibe, de donde los poetas llaman al principio formal padre que da, y al material madre que recibe: y por concurrir estos dos principios en la generacion de todo engendrado, fue necessario que el vno y el otro se amassen, y se vniessen mediante el amor, para produzir al engendrado; como hazen los padres, y las madres de los hõbres, y de los animales. Y quando esta conjuncion de los dos padres del engendrado es ordinaria en la naturaleza, se llama acerca de los Poetas matrimonial; y el vno se llama el marido, y el otro la muger. Pero quando es conjuncion extraordinaria, se dize amorosa, ò adultera: y los padres, o sean engendradores se llaman amantes. Assi que puedes consentir los amores, matrimonios, las generaciones, parentescos, y genealogias en los dioses superiores, e inferiores sin admiracion. SO. Entendido te he, y me plaze este fundamento vniuersal en los amores de los dioses: pero querria que mas particularmente me declarasses los enamoramiẽtos de algunos dellos, alomenos los mas famosos, y sus generaciones, y me agradaria que hiziesses principio de la generacion de Demogorgon, que dizes entenderse por el summo, y principal Dios: porque he entendido que el hizo hijos por estraña manera: Dime te ruego lo que sientes

Amor necessario entre los dos principios de la generacion.

 desto.

Pronapides Poeta en ſu Protocoſmo dize.

Demogorgon y ſu fabula y eſtraña generacion.

deſto. PHI. Dezir te he lo que he entendido de la generacion de Demogorgon. Dize Pronapides poeta en ſu Protocoſmo: que eſtando Demogorgon acompañado ſolamēte de la eternidad, y del Caos, repoſando ſe en aquella ſu eternidad, ſintio alboroto enel vientre del Caos, dōde por ſocorrerlo Demogorgon eſtendio la mano, y abrio el viētre del Caos, del qual ſalio la contienda, haziendo alboroto con fea y deshoneſta cara, y queria volar en alto, pero Demogorgon la echo à lo baxo: y quedādo toda via el Caos agrauado de ſudores, y ſoſpiros fogoſos, Demogorgon no tirò hàzia ſi la mano, haſta que le ſaco tābien del vientre à Pan cō las tres hermanas llamadas Parcas: y pareciēdo Pā à Demogorgon mas hermoſo q̃ ninguna otra coſa engendrada, lo hizo maeſtro de ſu caſa, y le dio las tres hermanas por criadas, q̃ es, por ſeruiciales y cōpañeras. Viendoſe el Caos libre de ſu carga, por mandado de Demogorgon puſo à Pan en ſu ſilla. Eſta es la fabula de Demogorgon, aunque Homero en la Iliada aplica la generacion del litigio, o de la diſcordia por hija de Iupiter, dela qual dize, que porq̃ hizo diſguſto à Iuno en el nacimiento de Euriſteo, y de Hercules, fue echada del cielo à la tierra. Dizen tābien que Demogorgon engēdrò à Polo, à Fiton, à la Tierra, y à Herebo. SO. Dime la ſinificacion deſta fabuloſa generaciō de Demogorgō.

PHI.

PHI. Sinifica la generaciõ,o produccion de todas las cosas del summo Dios criador:al qual dizẽ auer le sido cõpañera la eternidad,porq̃ el solo es el verdadero eterno, pues q̃ es,fue,y sera siempre principio,y causa de todas las cosas,sin auer en el alguna sucesion tẽporal.Dãle tãbien por cõpañera eterna al Caos,q̃ es,segũ declara Ouidio,la materia comũ mista,y confusa de todas las cosas; la qual los antiguos poniã coeterna cõ Dios, de la qual el, quãdo le plugo engẽdro todas las cosas criadas,como verdadero padre de todas. Y la materia es la madre comũ à todo engẽdrado:de manera q̃ à estos ponẽ solamẽte eternos,y no engẽdrados dos padres de todas las cosas,el vno padre,y el otro madre:pero poniã al Padre causa principal,y al Caos causa accessoria,y acõpañadora:q̃ desta misma manera parece q̃ lo sintio Platõ enel Timeo de la nueua generaciõ de las cosas produzidas dela eterna,y confusa materia por el summo Dios:pero enesto podian ser reprehendidos,porq̃ siẽdo Dios productor de todas las cosas,cõuiene q̃ tãbien aya produzido la materia,dela qual son engẽdradas:pero deue entẽderse, q̃ ellos sinifican por el auer estado el Caos en compañia de Dios en la eternidad,auer sido produzido del ab eterno ; y que Dios produxesse todas las otras cosas de esse Caos de nueuo en principio de tiempo, segun la opinion Platonica. Y llaman la

Alegoria sobre la fabula de Demogorgõ.

Caos y su eternidad acerca de los Poetas

Ouidio haze al Caos materia comun.

compañera,no obſtante que aya ſido produzida, por auer ſido produzido el Caos ab eterno, y auer ſe hallado ſiempre en compañia de Dios: pero por auer ſido compañera del Criador en la creacion y produccion de todas las coſas, y conſorte ſuya en la generacion dellas, pues que el fue inmediato produzido de Dios, y todas las otras coſas hã ſido produzidas de Dios, y de aquel Caos, o ſea materia, el Caos con razon ſe puede llamar compañera de Dios: pero no falta por eſto que no aya ſido produzido de Dios ab eterno, aſsi como Eua, q̃ auiendo ſido produzida de Adam le fue compañera y conſorte, y todos los otros hombres nacidos de ambos àdos. SO. Bien parece, que en eſta fabula quiſieron ſinificar la generacion del vniuerſo de Dios omnipotente, como de padre, y de ſu Caos, o ſea materia como de madre. Pero dime alguna coſa de lo ſinificado en la particularidad dela fabula, conuiene a ſaber, del tumultu en el vientre del Caos, de la mano de Demogorgon, del nacimiento del litigio, y de los otros. PHI. El alboroto que Demogorgon ſintio en el vientre del Caos, es la potencia, y apetito de la materia confuſa, à la germinacion de las coſas diuiſas: la qual diuiſion cauſaua, ò ſuele cauſar tumulto. El eſtender la mano Demogorgon para abrir el vientre del Caos, es la poteſtad diuina, que quiſo reduzir la

Lo que ſinifican las particularidades de la fabula de Demogorgon.

poten-

potencia vniuersal del caos en acto diuiso. Que esto es abrir el vientre de la preñada para sacar fuera lo que esta dentro oculto. Y fingieron este modo extraordinario de generacion con mano, y no con miembro ordinario generatiuo: para demostrar, que la primera producion, o creacion de las cosas no fue ordinaria, como la natural generacion acostumbrada, y sucessiua despues de la creacion, sino estraña, y milagrosa, con mano de omnipotencia. Dize que, el primero que salio del Caos, fue la discordia: porque lo primero que salio de la materia primera, fue la diuision de las cosas, las quales en ella estauan indiuisas, y en su parto con la mano, poder del padre Demogorgon, fueron diuididas. Llama a esta diuision contienda, porque cõsiste en contrariedad, esto es entre los quatro elementos, que el vno es contrario del otro, y lo figura con fea cara: porque en efeto la diuision y cõtrariedad es defeto, como la concordia, y vnion es perfeciõ. Dize que el litigio quiso subir al cielo, y que fue echado del cielo a la tierra por Demogorgon: porque en el cielo no ay discordia ni contrariedad alguna, segun los Peripateticos, y por esto los cuerpos celestiales no son corruptibles, sino solamente los inferiores, por auer entre ellos contrariedad: porque la contrariedad es causa de la corrupcion: y por auer sido echado del cielo a la tierra se entien

de que el cielo es cauſa de todas las cōtrariedades inferiores, y q̃ el es ſin contrariedad. SO. Pues como la puede cauſar? PHI. Por la cōtrariedad de los efetos de los planetas, eſtrellas, y ſignos celeſtiales, y por la contrariedad delos mouimientos celeſtes, vno de Leuāte a Poniente, otro de Poniēte a Leuāte: vno hàzia Setentrion, otro hàzia Mediodia. Y tābien por la cōtrariedad del ſitio de los cuerpos inferiores colocados en la redōdez del cielo de la Luna: q̃ los cercanos a la circunferencia del cielo ſon ligeros, y los apartados della, y allegados al cētro ſon peſados: de la qual cōtrariedad depēde toda otra cōtrariedad de los elemētos. Podria tābien ſinificar aquella opinion antigua, y Platonica, q̃ las eſtrellas, y planetas ſon hechas de fuego por el reſplādor dellas, y el reſto del cuerpo celeſte de agua por ſu diafanidad, y tranſparencia: de dōde el nombre Hebrayco de los cielos, q̃ es Scamayn, ſe interpreta exmaini, q̃ en Hebrayco quiere dezir fuego, y agua: y ſegū eſto el litigio, y la cōtrariedad en la primera creacion ſubieron al cielo, porque ſon hechos de fuego, y de agua, pero no quedaron alla ſuceſsiuamente, antes fueron echados del cielo para que habitaſſe continuamente en la tierra, en la qual ſe haze la ſuceſsiua generacion con la cōtinua contrariedad. SO. Eſtraño me parece, que en el cielo aya naturalezas contrarias elementarias, como fuego,

El cielo cauſa las cōtrariedades inferiores cō tres cōtrariedades de ſus efetos, y quales ſon.

Opiniō antigua y Platonica acerca de las eſtrellas, y cielo.

fuego,y agua. PHI. Si la materia primera es comũ a los inferiores,y a los celestes,como estos sienten, y tambien Platon, no es estraño que en el cielo se halle tambien alguna cõtrariedad elemental. SO. Pues como no se corrõpen como los cuerpos inferiores? PHI. Platõ dize,que los cielos de suyo son corruptibles,pero que la potencia diuina los haze indissolubiles. Entiẽde por las formas intelectuales en acto,q̃ los informan. Assi mismo porq̃ estos elementos celestiales son mas puros, y casi animas de los elemẽtos inferiores,ni son mistos enel cielo, como en los inferiores mistos,q̃ el fuego esta solamẽte en los lucidos,y el agua en los trãsparentes: demanera q̃ aunq̃ el litigio al principio de la producion del viẽtre del Caos quiso subir al cielo, fue empero arrojado en el mũdo inferior,dõde oy dia es su habitacion.Dõde prosigue la fabula q̃ estando el Caos toda via agrauado en este parto del litigio cõ sudores y sospiros fogosos,estẽdio Demogorgõ la mano,y saco del vientre a Pan cõ las tres hermanas Parcas.Por los afanes enel nacimiẽto del litigio se entiende la naturaleza de los quatro elemẽtos cõtrarios,y por la agrauacion se entiende la tierra,que es la mas pesada,y por el sudor el agua, y por los sospiros fogosos el ayre, y el fuego. Y por causa,y para remedio de la fatiga destos contrarios produxo del Caos la omnipotencia diuina

Opiniõ de Platõ que los cielos son de suyo corruptibles.

Pan, y las tres Parcas sus hermanas.

al ſegundo hijo Pan, que en Griego ſinifica el todo: por el qual ſe entiende la naturaleza vniuerſal, que ordena todas las coſas produzidas del Caos, y la que pacifica los contrarios, y los concierta juntamente: de donde Pan nacio deſpues que el litigio, porque la concordia ſucede a la diſcordia, y viene deſpues della. Produxo tambien con el las tres hermanas parcas llamadas Clotos, Laqueſis, y Atropos, las quales Seneca llama Fadas: y por ellas ſe entienden las tres ordenes de las coſas temporales de lo preſente, de lo por venir, y de lo paſſado: las quales dize que Dios las hizo ſequaces de la naturaleza vniuerſal: porque Clotos ſe interpreta volucion de las coſas preſentes, y es la Fada que tuerce el hilo, que ſe hila de preſente. Laqueſis ſe interpreta protraccion, que es la produccion de lo por venir, y es la Fada que guarda lo que queda por hilar en la rueca. Atropos ſe interpreta ſin buelta, que es lo paſſado que no puede boluer, y es la Fada que hilo el hilo ya recogido en huſo, y llamanſe parcas por el contrario, porque à ninguno perdonan. Dize de Pan que fue pueſto en la ſilla por mandado de Demogorgon: porque la naturaleza exercita el orden diuino, y ſu adminiſtracion en las coſas. Siguеſe deſpues la generacion de Demogorgon de vn ſexto hijo llamado Polo q̃ es la vltima esfera, que rebuelue ſobre los dos Polos Artico,

Seneca llama Hados a las Parcas.

Sinificacion de las Parcas.

tico,y Antartico,y otro ſeptimo llamado Fiton q̃ es el Sol,y otro octauo,que fue hembra, que es la Tierra,la qual es el centro del mundo. Eſta Tierra dizen que pario la Noche:porque la ſombra de la tierra cauſa la noche. Tambien ſe entiende por la noche la corrupcion, y priuacion de las formas luminoſas,la qual ſe deriua de la materia tenebroſa. Dizen que la Fama fue hiſa ſegunda de la tierra: porque la tierra conſerua la fama de los mortales, deſpues de ſepultados en ella. El tercer hiſo ſuyo dizen que fue Tartaro,que es el infierno : porque al inferior vientre de la tierra, bueluen todos los cuerpos engendrados. Dizen auer parido la Tierra eſtos hijos, y otros ſin padre: porque eſtos ſon defetos,y priuaciones del ſer,los quales dependen de la deſcõpueſta materia, y no de forma alguna. El vltimo hiſo de Demogorgon fue Herebo, que quiere dezir inherencia,que es la potencia natural inherente a todas las coſas inferiores: la qual en el mundo baxo es la materia de los generables, y es cauſa de la generacion,y corrupcion,y de toda variacion,y mutacion de los cuerpos inferiores:y en el hombre,que ſe llama mundo pequeño es el apetito,y deſſeo a la ganancia de todas las coſas nueuas:de donde dizen, que Herebo engendro muchos hiſos que ſon, Amor, Gracia, Fatiga, Embidia, Miedo, Aſtucia, Engaño, Pertinacia, Pobreza,

La noche la Fama, Tartaro,hijos de la Tierra.

Herebo, y lo q̃ ſinifica.

Hijos muchos de Herebo y de la Noche.

Miſe-

Miſeria, Hambre, Quexa, Enfermedad, Veſez, Amarillez, Obſcuridad, Sueño, Muerte, Caronte, Dia, y Ether. SO. Quien fue la madre de tantos hijos. PHI. La Noche hiſa de la Tierra, de la qual engendrò Herebo todos eſtos hiſos. SO. Porque atribuyen todos eſtos hiſos a Herebo, y a la Noche? PHI. Porque todas eſtas coſas ſe deriuan de la potencia inherente, y de las noturnas priuaciones, tanto en el gran mundo inferior, quanto en el pequeño humano. SO. Dime, como? PHI. El Amor que es el deſſeo, es engendrado de la inherente potencia, y de la falta: porque la materia, como dize el Filoſofo, apetece todas aquellas formas de que eſta priuada. La Gracia es, la de la coſa deſſeada, o amada, la qual preexiſte en la mente que deſſea, ò en la potencia que apetece. La Fatiga es los afanes, y trabaſos del que deſſea arribar a la coſa, que apetece. La Embidia es la que tiene el que deſſea al que poſſee. El Miedo el que ſe tiene de perder lo ganado de nueuo: porq̃ toda ganancia ſe puede perder; ò de no poder alcançar las coſas deſſeadas. La Aſtucia, y el Engaño ſon medios de alcançar las coſas deſſeadas. La Pertinacia es la que ſe vſa en ſeguillas. La Pobreza, Miſeria, y Hambre ſon los defetos de los que deſſean. La Quexa es el lamentar dellos, quando no pueden auer lo que deſſean, ò quando pierden lo ganado.

La

La Enfermedad, Vejez, y Amarillez son disposiciones para la perdida, y corrupcion de las cosas adquiridas por voluntad, ò potencia generatiua. La Obscuridad, y el Sueño son las primeras perdidas, que la muerte es la vltima corrupcion. Caronte es el Oluido, que sigue a la corrupcion, y a la perdida de lo adquirido. El Dia es la forma resplandeciente a que puede arribar la inherēte potencia material, que es la intelectiua humana: y en el hombre es la resplandeciente virtud, y sapiencia, a la qual se endereça la voluntad, y el desseo de los perfetos. Ether es el espiritu celeste intelectual que es aquello mas, que puede participar la potencia material, y la voluntad humana. Podria tābien sinificar por estos dos hijos de Herebo, Dia, y Ether, las dos naturalezas del cielo, la resplandeciente de las estrellas, y planetas, la qual se llama dia, y la transparente del orbe, la qual se llama Ether. SO. Que tienen que ver essas naturalezas celestiales con Herebo, que es la materia de los generables, y corruptibles, y como le pueden ser hijos? PHI. Porque muchos de los Antiguos, y con ellos Platon afirman que estas naturalezas celestiales son hechas de la materia de los cuerpos inferiores, de donde ellas vienē a ser los hijos mas excelētes de Herebo. SO. Bastame lo q̄ en breue has dicho de la generacion de Demogorgō: sola-

ſolamente me falta por entender las coſas que pertenecen al amor, como el enamoramiento de Pan hijo ſegundo de Demogorgon con la Ninfa Siringa. PHI. Pintan los Poetas al dios Pan cõ dos cuernos en la cabeça, derechos hàzia el cielo, la cara de fuego, con la barba larga, que deciende ſobre el pecho, tiene en la mano vna vara, y vna fiſtola con ſiete cañas: tiene acueſtas vna piel manchada de diuerſas manchas, los miembros baxos, aſperos, y y groſſeros, y los pies de cabra. Dizen q̃ contendiendo Pan cõ Cupido, ſiendo vẽcido del, fue conſtreñido a amar à Siringa virgen Ninfa de Arcadia, la qual ſiguiendola Pan, y ella huyendo, fue impedida del rio Ladon, por lo qual pidiendo ella ſocorro a las otras Ninfas, fue conuertida en cañas, o juncos de lagunas. Y oyendo Pan, que la ſeguia, el ſonido que el viento hazia hiriendo las cañas, ſintio tanta ſuauidad de harmonia, que por la delectacion del ſonido, y por el amor de la Ninfa tomo ſiete dellas, y las juntò con cera, y hizo la fiſtola inſtrumento ſuaue para tañer. SO. Querria ſaber de ti, ſi los poetas ſinificaron en eſto alguna alegoria. PHI. Demas del ſentido hiſtorial de vn Siluano de Arcadia, el qual ſiendo enamorado ſe dio a la muſica, y fue inuentor de la fiſtola (flauta) con las ſiete cañas juntadas con cera: no ay duda ſino que tiene otro ſentido alto, y alegorico,

Pã y ſu figura y ſu amor cõ la Ninfa Siringa.

Siluano de Arcadia inuẽtor de la flauta.

alegorico, y es que Pan, que quiere dezir el todo, es la naturaleza vniuersal que ordena todas las cosas mundanas. Los dos cuernos que tiene en la frẽte, que se estienden hasta el cielo, son los dos polos del cielo, Artico, y Antartico. La piel mãchada que tiene acuestas, es la octaua esfera llena de estrellas. La cara de fuego es el Sol con los planetas q̃ por todos son siete, assi como en la cara ay siete organos, que son los dos ojos, dos oydos, dos ventanas de la nariz, y la boca: los quales como arriba hemos dicho sinifican los siete planetas. Los cabellos y la barba larga pendiente sobre el pecho, son los rayos del Sol, y de los otros planetas, y estrellas que baxan al mundo inferior para hazer toda generacion, y mistura. Los miembros baxos y grosseros son los elemẽtos, y cuerpos inferiores, llenos de grosseria, y de rustiqueza, respeto de los celestiales: entre los quales miembros los pies son caprinos, porque los pies de las cabras no caminan jamas por camino derecho, antes van saltando, y atrauessando desordenadamente. Tales son los pies del mundo inferior, y sus mouimientos, y transformaciones de vna essencia en otra transuersalmente, sin orden cierta: de las quales grosserias, y desordenes estan priuados los cuerpos celestiales. Esta es la sinificacion de la figura de Pan.

Alegoria de la fabula de Pã, y la ninfa Siringa.

SO. Agradame, pero dime tambien el sinificado

M de

de ſu amor cō Siringa, que es mas de nueſtro propoſito. PHI. Dizen aſsi miſmo, que eſta naturaleza vniuerſal tan grande, poderoſa, excelente, y admirable, no puede eſtar priuada de amor, y por tāto amò à la pura virgen, e incorrupta, que es el orden eſtable, è incorruptible de las coſas mundanas: porque la naturaleza ama lo meſor, y lo mas perfeto: ſiguiendo lo qual, ella le huye, porque eſte mundo inferior es tan inſtable, y ſiempre deſordenadamente mudable, como pies de cabra. Hizo ceſſar la huyda de la virgen el rio Ladon, que es el cielo, que corre continuamente como rio: en el qual es detenida la incorrupta eſtabilidad, aunque fugitiua, de los cuerpos generables del mundo inferior; aunque el cielo no eſta ſin continua inſtabilidad, por ſu cōtinuo mouimiento local. Pero eſta inſtabilidad, es ordenada, y ſempiterna, por lo qual es virgen ſin corrupcion: y ſus deformidades ſon con ordenada y harmoniaca correſpondēcia, ſegun que arriba hemos dicho de la muſica, y melodia celeſtial. Eſtas coſas ſon las cañas del rio en las quales fue conuertida Siringa. En las quales cañas el eſpiritu engendra ſonido ſuaue, y harmonia: porque el eſpiritu intelectual, que mueue los cielos cauſa la conſonante correſpondēcia muſical ſuya. Delas quales cañas hizo Pan la fiſtola con ſiete dellas, que ſinifica la congregacion de

los

los orbes de los ſiete planetas, y ſus admirables cõcordancias, harmoniales: y por eſto dizen que Pan trae el cetro, y la fiſtola, con la qual tañe ſiempre: porque de continuo ſe ſirue la naturaleza de la ordenada mutacion de los ſiete planetas, para las mutaciones del mundo inferior. Veras ò Sophia, como te he dicho breuemente, lo que ſe contiene en el amor de Pan con Siringa. SO. Guſto me da el enamoramiento de Pan con Siringa: querria ſaber aora la generaciõ, matrimonios, adulterios, y enamoramientos de los otros dioſes celeſtiales, y quales ſon ſus alegorias. PHI. Dezirtehe debaxo de breuedad alguna parte dellos, porque el todo ſeria coſa larga, y faſtidioſa. El origen de los dioſes celeſtiales viene de Demogorgon, y de ſus dos nietos, hijos de Herebo, o ſegun que otros quieren, hijos ſuyos proprios, que es de Ether, y de Dia, ſu hermana, y muger. Dizen que deſtos dos nacio Celio, ò Cielo, con el qual nombre fue nombrado acerca de los Gentiles Vranio, padre de Saturno, por ſer tan excelente en virtud, y de tan profundo ingenio que parecia celeſtial, y digno de ſer hijo de Ether, y de Dia: porque participaua la eſpiritualidad Etherea en ſu ingenio, y la luz diuina en ſu virtud. Lo alegorico deſto es muy manifieſto, porque el Cielo que rodea, cela, y cubre todas las coſas, es hijo de Ether,

Alegoria de la fabula de Celio o Cielo.

El cielo cõſta de dos naturalezas.

y de Dia:porque es cõpueſto de naturaleza Etherea por la diafanidad ſuya ſutil, y eſpiritual, y de naturaleza clara diuina por las eſtrellas relumbrãtes que tiene:y el Ether ſe llama padre por ſer parte principal en el cielo, aſsi por ſu grandeza que comprehende todos los orbes, como tambien, ſegun Plotino de mente de Platon, porq̃ penetra todo el vniuerſo, el qual pone eſtar lleno de eſpiritu Ethereo: pero q̃ las eſtrellas claras ſon miẽbros particulares del cielo, à manera de la hẽbra, q̃ fue parte ſacada del hombre, el qual es el todo: como tãbien por ſer el Ether cuerpo mas ſutil, y mas eſpiritual que los cuerpos lucidos de las eſtrellas, y planetas: de donde dize Ariſtoteles, que por ſer las eſtrellas de mas grueſſa, y dẽſa corporalidad, q̃ el reſto del cielo, ſon capaces de recebir, y retener en ſi la luz: lo qual no puede hazer el orbe por ſu tranſparente ſutilidad. Y Plotino tiene ſer tanta la ſutileza del Ether, que penetra todos los cuerpos del vniuerſo, aſsi ſuperiores como inferiores, y que eſta con ellos en ſus lugares ſin aumento dellos: porque el es eſpiritu interior ſuſtẽtatiuo de todos los cuerpos ſin acrecentarles ſu propria corporeydad. De donde el Ether tiene propriedad de marido eſpiritual, y Dia de muger mas material, de las quales dos naturalezas es compueſto el cielo.

Las eſtrellas ſõ mas dẽſas q̃ el cuerpo del cielo.

Plotino y ſu opinion acerca del Ether.

SO. Y de Cielo quien nacio? PHI. Saturno.

SO.

SO. Y quien fue la madre? PHI. Saturno Rey de Creta fue hijo de Vranio, y de Vesta. Y siendo el Vranio por su excelencia llamado Cielo, Vesta su muger fue llamada Tierra, por ser tan generatiua de tantos hijos, y mayormente por Saturno, que fue inclinado a las cosas terrestres, e inuentor de muchas cosas vtiles en la agricultura: tambien Saturno fue de naturaleza tarda, y melancolica à manera de la tierra: y alegoricamente la tierra como te he dicho es muger del cielo en la generacion de todas las cosas del mũdo inferior. SO. Siendo Saturno planeta, como puede ser hijo de la tierra? PHI. Por vna parte es hijo del cielo, porque el es el primer planeta, y el mas cercano al cielo estrellado, y absolutamente se dize cielo, y como padre rodea todos los planetas. Y tambien porque Saturno tiene muchas semejanças de la tierra, le llaman hijo suyo. Primeramente en el color aplomado, que tira a lo terreno. Y despues porque entre todos los planetas erraticos es el mas tardo en su mouimiento, assi como la tierra entre todos los elementos es el mas pesado. Tarda Saturno treynta años en reboluer su cielo, y Iupiter que es el mas tardo de los otros, doze años, y Marte cerca de dos, y el Sol, Venus, y Mercurio vn año, y la Luna vn mes. Demas desto Saturno asemeja a la tierra en la complission que influye: la qual es

Alegoria del nacimiẽto de Saturno.

Semejãças de Saturno cõ la Tierra.

Influẽcias d Saturno.

fria, y ſeca como ella: haze los hombres, en quien domina, melancolicos, triſtes, peſados, y tardos, y de color de tierra, inclinados a la agricultura, edificios, y oficios terrenos: y el planeta domina tambien todas eſtas coſas terrenas: pintanle viejo, triſte, feo de cara, penſatiuo, mal veſtido, con vna hoz en la mano, porque haze tales los hombres, que del ſon dominados; y la hoz es inſtrumento de la agricultura à que los haze inclinados. De mas deſto da grande ingenio, profunda cogitacion, ciencia verdadera, conſejos rectos, y conſtancia de animo, por la miſtura de la naturaleza del padre celeſte con la madre terrena. Y finalmente de la parte del padre da la diuinidad del anima, y de la parte de la madre la fealdad, y ruyna del cuerpo. Y por eſto ſinifica pobreza, muerte, ſepultura, y coſas eſcondidas debaxo de la tierra, ſin aparencia, y ornamento corporeo. De donde fingen, que Saturno ſe comia todos los hijos machos, mas no las hembras, porque el corrompe todos los indiuiduos, y conſerua las rayzes terrenas madres dellos. Aſsi que con razon fue llamado hijo del cielo, y de la tierra. S O. Y quien fue hijo de Saturno? P H I. Muchos hijos, y hijas aplican los poetas a Saturno, como Cronos, que quiere dezir tiempo determinado, ò circuyto

tempo-

temporal,como es tambien el año, que es el tiempo del circuyto del Sol, que dizen ser hijo de Saturno: porque el mayor circuyto temporal, que el hombre puede ver en su vida, y que sea de mas tiempo es el circuyto de Saturno: que como te he dicho, se haze en treynta años, que los de los otros planetas se hazen en mas breue tiempo.
SO. Quien fue la muger de Saturno madre de Cronos? PHI. Su muger madre de Cronos, y de los otros hijos fue Opis su propria hermana, hija de su padre Cielo, y de la Tierra su madre. SO. Entiēden hazer se otra cosa por Opis, que la verdadera muger de Saturno Rey de Creta? PHI. La alegoria es, que Opis quiere dezir obra, y sinifica la labor de la tierra, assi en la agricultura, como en la fabrica de las ciudades, y habitaciones: la qual con razon es muger, y hermana de Saturno. Es hermana por ser hija del cielo, el qual es causa principal de la agricultura de la tierra, y de las terrenas habitaciones: de manera que los padres que engendraron a Opis, son los mismos de Saturno, que es el Cielo, y la Tierra. Es su muger, porque Saturno produze las fabricas, y la agricultura como agente, y Opis como receptaculo paciente, y material SO. Que otros hijos tuuo Saturno de Opis? PHI. A Pluton, y à Neptuno, que sinifican, este el abismo del mar, y aquel el de la tierra: porque en ambos

Alegoriá acerca de Opis.

a dos tiene dominio Saturno. Otros hijos les dan los poetas: pero boluiẽdo a las coſas celeſtiales que ſon de nueſtro propoſito, te digo que Iupiter fue hijo de Saturno, el qual Iupiter es el planeta mas cercano, que ſigue a Saturno, y en el orden celeſte ſucede a Saturno de la manera que ſucedio Iupiter Rey de Creta a ſu padre Saturno. El qual Iupiter tuuo el nombre deſte excelẽte, y benigno planeta por ſu benigna, y noble virtud: aſsi como ſu padre el de Saturno por las ſemejãças ya dichas. Y participando eſtos dos Reyes de la naturaleza deſtos dos planetas, fueron nombrados de ſus nõbres como ſi aquellas celeſtiales huuieran decendido a la tierra, y hechoſe hombres. Tambien ſe aſemejaron a eſtos dos planetas en los caſos que les acaecierõ, aſsi a cada vno dellos de por ſi, como al vno con el otro. SO. Ya me has dicho de Saturno. Dime aora de Iupiter la alegoria de los caſos que le acaecieron con ſu padre Saturno, y tambien la de los ſuyos proprios. PHI. De qual de ſus caſos quieres que te diga? SO. De aquel que dizẽ, q̃ quando Iupiter nacio lo eſcondieron de ſu padre Saturno, porque mataua todos ſus hijos. PHI. Lo alegorico es, que Saturno es deſtruydor de todas las bellezas, y excelencias, que vienen al mundo inferior de los otros Planetas, y principalmente de las que vienen de Iupiter, que ſon las principales, y las mas

Alegorias ſobre las fabulas d̃ Saturno, y Iupiter.

iluſtres,

ilustres,como es la Iusticia,la Liberalidad,la Magnificencia,la Religion,el Ornamento,el Resplandor, la Hermosura,el Amor, la Gracia, la Benignidad, la Liberalidad,la Prosperidad,las Riquezas, las delicies,y cosas semejantes: de todas las quales es Saturno arruynador,y destruydor. Y de aquellos q̃ en su nacimiento tienẽ à Saturno poderoso sobre Iupiter,les es damnificador,y arruyna en ellos todas estas noblezas,o las ofusca: asi como Iupiter Cretense,siendo niño y flaco de fuerças,fue escondido de la mal querencia de su padre Saturno,que queria matarlo,porque era poderoso sobre el.SO. Y qual es la alegoria de aquello que dizen, que estando Saturno en prision delos Titanes,Iupiter su hijo lo librò con suficientes fuerças? PHI.Sinificã, que estando Iupiter fuerte en el nacimiento de alguno,ò enel principio de algun edificio, o habitacion,o obra grande,si se halla con buen aspecto sobrepujante à Saturno,libra à aquel tal de toda calamidad,miseria,y prision,y reprime todos sus infortunios. SO. Y aquello que dizen que Iupiter despues que librò à Saturno,lo priuo del Reyno,y lo desterrò al infierno,que sinifica? PHI. La historia es,que Iupiter despues que librò al padre de la prision de los Titanes, le quitò el Reyno, y le hizo huyr à Italia,y alli Reynò en compañia de Iano, y dio principio à vna tierra,donde aora es Roma, y

aſsi deſterrado murio. Los Poetas llaman infierno à Italia, aſsi porque era en aquel tiēpo inferior à Creta que el Rey della la reputaua infierno en reſpeto de ſu Reyno,como porque en efeto Italia es inferior à la Grecia,por ſer mas Ocidental, porque el Oriente es ſuperior al Ocidente. Pero la alegoria es,que ſiendo Iupiter mas poderoſo que Saturno en qualquiera perſona,o acto le quita el dominio de aquel tal à Saturno, y le haze quedar inferior en influencia. Sinifica tambien vniuerſalmēte,que aunque reyna Saturno primero enel modo de la generacion, conſeruando las ſemillas debaxo dela tierra,y congelando la eſperma enel principio dela concepcion de los animales,pero no embargante eſto, enel tiempo del aumento, y ornamento de las coſas nacidas es Iupiter el que reyna, y es el principal en eſto; y quitando al padre Saturno del dominio,lo deſtierra al infierno: eſto es, à los lugares eſcuros, donde ſe abſconden las ſemillas de las coſas en el principio dela generacion, ſobre las quales ſemillas eſſe Saturno tiene proprio dominio. SO. Bien me ſuenan eſſas alegorias de los caſos acaecidos entre Iupiter, y Saturno: y pues que eſtos tienen ſutil ſinificacion, tanto mas la ternan las coſas que ſe dizen de la virtud, y vitorias de Iupiter,y de ſu Iuſticia, Liberalidad, y Religion. PHI. Aſsi es, que dizen que el

enſeñò

enſeñò al vulgo la manera del bien biuir, apartandoles de muchos vicios que tenian: porque comian carne humana, y la ſacrificauan, y el les quito de aquella coſtumbre inhumana. Sinifica que Iupiter celeſtial por ſu benignidad prohibe à los hombres toda crueldad, y los haze piadoſos, y les alarga y preſerua la vida, y los defiende de la muerte: por donde eſſe Iupiter en Griego ſe llama Zefs, que quiere dezir vida. Dizen tambien que el dio ley, y religion, y conſtituyo tiempos: porque el planeta Iupiter concede las tales coſas a los hombres, haziendo les reglados, moderados, y atentos al culto diuino. Dizen que ganò la mayor parte del mundo, la qual diuidio entre ſus hermanos, hijos, parientes, y amigos, y para ſi quiſo ſolamente el monte Olimpo, donde reſidia, y los hõbres yuan à pedirle ſus rectos juyzios, y el hazia razon, y juſticia à qualquier agrauiado. Sinificã que el planeta de Iupiter da vitorias, riquezas, y poſſeſsiones a los hombres Iouiales cõ liberal diſtribucion dellas, y q̃ el tiene en ſi vna ſuſtãcia clara, y naturaleza limpia, agena de toda auaricia, y fealdad, y que haze à los hombres juſtos, amadores de la virtud, y de los rectos juyzios, y por eſto ſe llama en lẽgua Hebrayca Sedech, q̃ quiere dezir juſticia.

Eſclarecidas influẽcias de Iupiter.

Zefs en Griego quiere dezir vida.

Sedech en lengua Hebrea ſinifica juſticia.

SO. Todas eſſas alegorias Iouiales me aplazẽ: pero q̃ diras Philõ de ſus enamoramiẽtos, no ſolamẽte

matri-

matrimoniales con Iuno, mas tãbien adulterinos? que ſon mas de nueſtro propoſito? PHI. Lo hiſtorial es, que Iupiter tuuo por muger à Iuno ſu hermana hija de Saturno, y de Opis, nacidos ambos de vn meſmo parto, y ella nacio primero. En lo alegorico tienen à Iuno por la tierra, y por el agua, y à Iupiter por el ayre, y por el fuego: otros ponen à Iuno por el ayre, y à Iupiter por el fuego; entre los quales parece que ay hermandad, y conjuncion: otros la ponẽ por la luna: y cada vno acomoda las fabulas de Iuno à ſu opinion. SO. Y tu Philon que entiendes por Iuno? PHI. Entiẽdo la virtud que gouierna al mundo inferior, y à todos los elementos, y mayormente al ayre, que es el q̃ cerca y rodea al agua, y penetra la tierra por todas partes. Que el elemento del fuego no era conocido, ni concedido de los antiguos: antes tenian que el ayre era contiguo al cielo de la luna, aunque aquella parte primera por la cercania de los cielos, y por el continuo mouimiento dellos fueſſe la parte mas caliente. De donde por la vniuerſalidad del ayre en todo el globo, es mas apropriado a Iuno: y ella es la virtud que gouierna à todo el mundo de la generacion, y de los elementos: aſsi como Iupiter es la virtud que gouierna los cuerpos celeſtiales: y appropria ſe al planeta Iupiter: porque es el mas benigno, y excelente, y el mas alto deſpues de Saturno,

Alegorias ſobre las fabulas de Iupiter, y Iuno.

Elemento del fuego no fue cõcedido de los antiguos.

no, que es su padre, conuiene à saber, el entendimiento productor del anima celestial: y Opis su madre, sinifica el centro dela tierra, y la materia primera: Iupiter queda medio en lo celeste, porque es principio y padre delos demas planetas, esta entre el Cielo, y su hermana Iuno, la qual contiene todo lo que ay desde el centro dela tierra hasta el Cielo: Y por estar contiguos el vno con el otro, se llaman hermanos: y dize se que son nacidos de vn mismo parto, por denotar que el mundo Celeste, y el elemental fueron produzidos juntos del entendimiẽto padre, y dela materia madre, segun lo dize Anaxagora, conforme à la sagrada Escritura en la produccion, ò creacion del mundo: quando dize, que de vn principio, y simiente delas cosas crio Dios el cielo, y la tierra. Y dizen que salio primero Iuno del vientre de la madre: porque entendian, que la formacion de todo el vniuerso principiaua del cẽtro, y que yua assi sucessiuamente subiendo hasta la circunferencia vltima del cielo, como arbol que va creciendo hasta la cumbre: conforme al dicho del Psalmista, que dize en el dia que crio Dios la tierra, y el cielo: que antepuso en la ordẽ dela creacion lo inferior à lo superior corporeo. Y llaman se conjuntos en matrimonio, porque como arriba te dixe, el mundo celeste es verdadero marido del mundo elemental, que es su verdadera muger, el

Anaxagora.

Razõ por que dizen que nacio primero Iuno que Iupiter.

Iupiter, y Iuno tienē vna miſma deriuacion.

vno agente, y el otro recibiente: y llama ſe Iuno, porque ayuda caſi como la deriuacion de Iupiter, porque ambos a dos ayudan à la generacion de las coſas, el vno como padre, y el otro como madre. Tambien ſe llama Iuno dioſa de los matrimonios, y Lucina de las paridas, porque ella es la virtud, que gouierna al mundo inferior de la conjuncion de los elementos, y generacion de las coſas. SO. De la conjuncion dellos baſtame eſto. Dime aora de la generacion de Hebe hembra, y de Marte varon. PHI. Fingen que eſtando Apolo en caſa de ſu padre Iupiter, dio entre otras coſas à ſu madraſtra Iuno lechugas agreſtes à comer: por donde ella auiendo ſido primero eſteril ſe empreño de ſubito, y pario vna hija llamada Hebe: la qual por ſu hermoſura fue hecha dioſa de la juuentud, y ſe caſo con Hercules. SO. Qual es la alegoria? PHI. Eſtando el ſol, llamado Apolo, en caſa de Iupiter ſu padre, que es en Sagitario, que es el primer domicilio de Iupiter, y deſde alli haſta Peſce, que es el ſegundo ſigno de Iupiter en el Zodiaco, y eſto es deſde mediado Nouiembre haſta mediado Março, por el gran frio, y mucha humedad de aquellos meſes, ſe empreño Iuno, que es el mundo elemental, y eſto ſe entiende quando ſe dize auerle dado Apolo à comer lechugas agreſtes, que ſon muy frias, y humidas:

Ale goria de la fabula de Iuno y Apolo.

Hebe nacio de Iuno.

midas: las quales dos calidades hazen empreñar se la tierra estando ella esteril del Otoño passado: y entonces las rayzes de las cosas principian à tomar virtud germinatiua, que es verdadera concepcion, y ella viene à parir en la Primauera, que es passando el Sol de Pesce en Aries: y porque entonces estan floridas todas las plantas, y se renueuan todas las cosas, por esso se llama diosa de la juuentud, que en efeto Hebe es la virtud germinatiua de la Primauera: la qual nace de Iupiter celeste, y de Iuno terrestre, y elemental, por intercession del Sol: y dizen auer se casado con Hercules, porque los hombres excelentes, y famosos en virtud se llaman Hercules: porque la fama de los tales hombres esta siempre fresca, y jamas muere, ni se enuejece. SO. Entendido he de Hebe. Di me de Marte hijo dellos. PHI. Marte como bien sabes, es planeta calido, y produze calor en el mundo inferior, el qual calor mezclado con la humidad, sinificada por Hebe, haze la generacion deste mundo inferior, que es sinificado por Iuno. Assi que este hijo, y esta hija pario Iuno de Iupiter celeste, con los quales se hazen despues todas las generaciones inferiores. Tambiē dizen, que assi como Hebe sinifica la generaciō vniuersal del mūdo, assi Marte que es comburente y destruydor sinifica la corrupcion: la qual se causa

Alegoria del matrimonio de Hebe con Hercules.

Alegoria del nacimiento de Marte.

ma-

mayormente del gran calor del Eſtio, que deſſeca toda humidad. Aſsi que eſtos dos hijos de Iupiter y de Iuno ſon la generacion y corrupcion de las coſas, cō las quales ſe continùa el mundo inferior: y porque la corrupcion no ſe deriua del principio celeſte ſino por acidente, porque ſu propria obra è intencion es la generacion; por eſto dizen que Juno pario à Marte de la percuſsion de la vulua: porque la corrupcion viene del defeto, y percuſſion de la materia, mas no de la intencion del agēte. SO. Plazeme lo alegorico del matrimonio, y de la legitima generacion de Jupiter, y Juno: q̃rria ſaber alguna coſa de ſus enamoramientos, y generaciones extraordinarias, como los de Latona, y de Alcumena, y de otras. PHI. Dizen, que Jupiter ſe enamoro de Latona, virgen, y que la empreño, lo qual ſufriendolo Juno aſperamente, comouio contra ella no ſolamēte todas las partes de la tierra, de manera que ninguna la recebia: mas tambien la hizo perſeguir a Fiton ſerpiente grandiſsimo, q̃ la deſterraua de todo lugar. Por lo qual ella vino huyendo à la isla de Delos, que la recibio, y alli pario a Diana, y à Apolo: pero Diana ſalio primero, y ayudo à la madre, haziendo oficio de Lucina en el nacimiento de Apolo. El qual, nacido que fue, cō ſu arco, y ſaetas mato al dicho Fiton ſerpiente.

Fabula de Iupiter, y Latona.

SO. Dime lo alegorico. PHI. Sinifica que en el diluuio,

Alegoria ſobre la fa

diluuio, y tambien poco despues estaua el ayre tan espessado con los vapores del agua que cubria la tierra por las grandes y continuas lluuias q̃ huuo enel diluuio, que no se aparecia enel mundo la luz dela Luna, ni del Sol: porque los rayos dellos no podian penetrar la densidad del ayre. De donde dize, que Latona que es la circunferencia del cielo por donde va la via lactea, estaua preñada de Iupiter su amante, y queriendo parir en el vniuerso la lumbre lunar, y solar, despues del diluuio, Iuno que es el ayre el agua y la tierra, desdeñada de celos de aquella preñez, impedia con su espessura, y con sus vapores el parto de Latona, y la aparicion del Sol, y de la Luna en el mundo: demanera que en ningun lugar de la tierra era recebida, ni podian verla: y aliende desto que Fiton serpiente, que era la gran humidad que quedo del diluuio, la perseguia con la continua subida de los vapores, que espessando el ayre no dexaua nacer, ni parecer los rayos de la Luna, y del Sol. Y llaman sierpe à aquella superflua humidad, porque era causa de la corrupcion de las plantas, y de todos los animales terrestres. Finalmente en la Isla de Delos donde se purifico primero el ayre por la sequedad de lo salobre del mar, Latona pario à Diana, y à Apolo: porque los Griegos tienen que primero que en otra parte despues del diluuio aparecio

bula de Iupiter, y Latona aplicada al diluuio.

recio en Delos la Luna,y el Sol. Y dize ſe auer nacido primero de Diana: porq̃ primero fue la aparicion dela luna de noche, y deſpues nacio Apolo, y aparecio enel dia ſiguiente: demanera que la aparicion dela Luna diſpuſo la del Sol, como ſi huuiera ſido Lucina dela madre enel nacimiento del hermano. Y nacido que fue Apolo, dizen que con ſu arco y ſaetas matò à la ſerpiente Fiton. Eſto es que el Sol como aparecio, deſſeco con ſus rayos la humidad, que prohibia la generacion de los animales, y de las plantas. SO. Qual es el arco de Apolo? PHI. Podre dezirte, que es la circunferencia del cuerpo ſolar, de la qual ſalen rayos à manera de ſaetas, que las ſaetas preſuponen el arco: pero en efeto el arco de Apolo es vn otro mas proprio, el qual te declarare quãdo hablaremos de ſus amores. Podre dezirte otra alegoria mas antigua, docta y ſabia del nacimiẽto de Diana, y Apolo. SO. Dime la te ſuplico. PHI. Denota la produccion dellos en la creacion del mũdo, conforme à la mayor parte de la ſagrada Eſcritura Moſayca. SO. De que manera? PHI. Eſcriue Moyſes, que criando Dios el mundo ſuperior celeſte, y el inferior terreſtre, que el terreſtre con todos los elementos eſtaua confuſo, y hecho vn abiſmo tenebroſo, y eſcuro, y que aſpirando el eſpiritu diuino ſobre el agua del abiſmo produxo la luz, y fue primero noche, y deſ

Alegoria ſegũda ſobre la fabula de Iupiter, y Latona, aplicada a la creacion del mundo.

pues

pues dia el dia primero. Esto sinifica la fabula del parto de Latona, la qual es la sustancia celeste, dela qual auiendose enamorado Iupiter, q̃ es el summo Dios criador de todas las cosas, la empreño de los cuerpos lucidos, en acto mayormẽte del Sol, y de la Luna: y no cõsintiendo Iuno, q̃ es el globo delos elemẽtos, q̃ estaua cõfuso, los cuerpos lucidos no podiã penetrarlo cõ sus rayos, antes erã rebatidos de toda parte del globo: aliende desto el abismo del agua, q̃ es la serpiẽte Fitõ, impedia al cielo el parir sobre la tierra la luz del Sol, y dela Luna. Finalmẽte en Delos Isla, q̃ es lo descubierto de la tierra, q̃ en el principio no era grãde puesta à manera de vna Isla dẽtro delas aguas, aparecierõ primero por lo descubierto del agua: i porq̃ el ayre no estaua alli tã espesso. Dõde enla sagrada creacion se cuẽta, q̃ despues de criados en el primer dia, la noche y el dia; fue criado y estendido en el segũdo dia el firmamẽto Ethereo, q̃ fue la diuision del ayre, del agua, y dela tierra: y despues en el dia tercero fue descubierta essa tierra, dando principio à la produccio͂ de las plantas: y en el quarto dia fue la aparicion del Sol y dela Luna sobre la tierra ya descubierta, que es la figura del parto de Latona en la Isla Delos, en el qual parto se denota auer sido su preñez en el primer dia; y el parto, y la aparicion en el quarto dia de los seys de la creacion: y dizen que Diana

ſalio primero, que fue Lucina que ayudo en el nacimiento de Apolo, porque la noche en la creaciō precede al dia, y los rayos lunares principiaron à diſponer el ayre, para recebir los ſolares. Apolo matò à Fiton, que es el abiſmo, porque el Sol anduuo deſſecando con ſus rayos, y deſcubriendo cada hora mas la tierra, purificando el ayre, y digiriendo el agua, y conſumiendo aquella humedad indigeſta, que quedaua del abiſmo en todo el globo, que impedia la creaciō de todos los animales, aunque no prohibia la de las plantas por ſer mas humedas. Dedonde enel quinto dia de la creacion que fue el ſiguiente à la aparicion de las luminarias fueron criados los animales volatiles, y aquaticos, que eran los menos perfetos: y en el ſexto y vltimo dia de la creacion fue formado el hombre, como el mas perfeto de todos los inferiores, al tiempo que el Sol, y el cielo auian ya diſpueſto de tal manera los elementos y la mezcla dellos, que pudo hazer ſe della animal; en el qual ſe pudieſſe mezclar lo eſpiritual con lo corporal, y lo diuino con lo terreſtre, y lo eterno con lo corruptible en vna admirable compoſicion. SO. Mucho me aplaze eſta alegoria, y la conformidad q̄ tiene cō la creacion que ſe cuenta en la ſagrada eſcritura Moſayca, y la continuacion de la obra de los ſeys dias el vno tras el otro: y verdaderamente es para

admirar,

admirar, poder esconder cosas tan grandes, y altas debaxo del velamen de los amores carnales de Iupiter. Dime aora si en los de Alcumena ay alguna sinificacion. PHI. La ficcion es, que Iupiter se enamoro de Alcumena, y vso con ella en figura de Anfitrion su marido, y nacio della Hercules. Y biẽ sabes que Hercules, acerca de los Griegos, quiere dezir hombre dignissimo y excelente en virtud: y estos tales nacen de mugeres bien acomplisionadas, hermosas y buenas, como fue Alcumena, que fue honesta, y hermosa, amadora de su marido: de las quales mugeres suele enamorarse Iupiter, y en ellas influye sus virtudes Iouiales de tal manera, que conciben principalmente de esse Iupiter, y su marido es casi instrumento de la concepcion: y esto quiere dezir que Iupiter vso con ella en figura de su marido: porque el semen de Anfitrion, sino fuera la virtud è influencia de Iupiter no era digno para del poderse engendrar Hercules: el qual por sus diuinas virtudes participadas de Iupiter, fue verdadero hijo de Iupiter, y figuralmente ò instrumentalmente de Anfitrion: y assi se entiende de todos los hombres excelentes, que pueden llamarse tambien Hercules, como aquel clarissimo hijo de Alcumena. SO. Iupiter tãbien se enamoro de otras, y tuuo muchos hijos: Dime alguna cosa dellos. PHI. Otros muchos enamoramiẽtos aplicã

Alegoria sobre la fabula de Iupiter, y Alcumena.

Razõ por ꝙ aplicã à Iupiter tã tos enamoramiẽtos.

à Iupiter, y la cauſa es, porque el planeta Iupiter es amigable de ſuyo, è inclina los ſuyos à amiſtad y amor: y aunque ſu amor es el honeſto, toda via teniendo comercio cõ alguno de los otros planetas en el nacimiento de los que nacẽ debaxo de ſu influencia, a los quales los poetas llamã hijos ſuyos, los haze ſer amadores de las coſas honeſtas mezcladas con las de la naturaleza de aquel planeta: de donde vnas vezes da vn amor limpio, puro, claro, manifieſto, y ſuaue, ſegun ſu propria naturaleza lo uial: y deſta manera fingen que amò à Leda, y que vſò con ella en forma de Ciſne, porque el Ciſne es blanco, limpio, y claro, y de ſuaue canto, y por eſto lo prendio la Leda: y deſpues ſe hallò preſa del, y pario del à Caſtor, y à Polux de vn parto; los quales ſe llaman hijos de Iupiter, porque fueron excelentes en virtud. Y aſsi tambien Helena por ſu clara hermoſura à manera de Ciſne, y los dos hermanos fueron conuertidos por Iupiter en el ſigno de Gemini por ſer caſa de Mercurio, que da la ſuaue eloquencia ſinificada por el ſuaue canto del Ciſne: denotando que la pureza del animo con la dulçura del hablar es gran cauſa de amor, y de amiſtad. Otras vezes da Iupiter ſu amor honeſto no tan aparente, y manifieſto, ſino nebuloſo, intrinſeco, y cubierto, y por eſto dizen que amò à la hija de Inaco, la qual huuo en

Alegoria ſobre los amores de Leda.

Alegoria ſobre los amores de la hija de Inaco.

forma de niebla. Y si Iupiter tiene comercio con Venus haze el amor tendiente al deleytable: de donde fingen que amò, y alcançò à Europa en forma de vn hermoso Toro: porque el signo del Toro es domicilio de Venus. Y si tiene comercio con Mercurio da amor tendiente à lo vtil, porque Mercurio es procurador de las sustancias: por lo qual dizen que amò, y gozò de Danae en forma de pluuia de oro, porque la liberal distribucion de las riquezas haze al hombre ser amado de los necessitados que la reciben como pluuia. Y teniendo cõmistion con el Sol, da amor de estado, dominio, y de grandes altezas: lo qual sinifican, fingiendo que amò, y vsò con Asterie en forma de Aguila. Y mezclãdose con la Luna, haze vn amor tierno, y piadoso, como el de la madre, ò el de la ama al niño: por donde fingen que amò y alcanço a Semele hija de Cadmo en figura de su ama Beroe. Y siendo complisionado con Marte, haze vn amor caliente fogoso, y comburente: y desta manera dizen que amò y alcançò a Egina en forma de Rayo. Y teniendo mezcla con Saturno haze vn amor misto de honesto y bruto en parte humano intelectual, y en parte ferino, è inmundo: de donde fingen, q̃ amò y huuo a Antiopa en forma de Satiro, q̃ tiene las partes superiores de hombre, y las inferiores de cabra, porq̃ el signo

Alegoria sobre los amores de Europa.

Alegoria sobre los amores de Danae.

Alegoria sobre los amores de Asterie.

Alegoria sobre los amores de Semele.

Alegoria sobre los amores de Egina.

Alegoria sobre los amores de Antiopa.

Alegoria ſobre los amores de Caliſton.

Alegoria ſobre el amor de Ganimedes.

Alegoria del eſtraño nacimiento de Marte.

Capricorno es caſa de Saturno. Aſsi miſmo ſi Iupiter ſe halla en ſigno femenino da amor femenil: y por eſto dizen que amò y alcançò à Calixton en forma de muger. Y ſi ſe halla en ſigno maſculino, mayormente en caſa de Saturno, que es Aquario da amor maſculino; de donde fingen que amo à Ganimedes niño: y que lo conuirtio en Aquario ſigno de Saturno. En todos eſtos enamoramiẽtos, y otros de Iupiter podria dezirte de nueuo muchas alegorias, mas porque no nos ſon muy importantes las dexo por eſcuſar prolixidad. Baſta q̃ ſepas q̃ todos ſus enamoramientos denotan maneras de amores, y de amiſtades, que dependen de la influencia de Iupiter en aquellos en cuya natiuidad el domina. El qual influxo vnas vezes lo da el ſolo, y otras acompañado con diuerſos ſignos del cielo, ſinificando y denotando el numero grande de ſus diuerſos hijos, y la hiſtoria de los que participaron diuerſamente las virtudes de Iupiter, y las maneras de las tales participaciones. SO. Harto hemos hablado de los amores de Iupiter. Dime de aquel famoſo enamoramiento de ſu hijo Marte con Venus. PHI. Ya ſupiſte arriba el nacimiento de Marte de la percuſsion de la vulua de Iuno, que ſinifica que el planeta Marte es calidiſsimo, pungitiuo, è incitatiuo à la generaciõ del mũdo inferior llamado Iuno, y es hijo de Iupiter, porq̃ es el planeta q̃ le

esta mas cerca inferior à el. Y el planeta Venus, segun los Antiguos se sigue en medio despues de Marte. Luego se sigue Mercurio. Despues el Sol. Y despues la Luna. Pero los Astrologos mas modernos ponen al Sol entre Marte, y Venus. De la qual Venus fingen los poetas diuersas cosas. Vnas vezes la llaman magna, aplicando à ella las cosas mas excelentes de la naturaleza, y que es hija de Cielo padre, y de Dia madre. Danle por padre al cielo: por ser Venus vno de los siete planetas celestiales: y por madre al Dia: porque es muy clara: y quando es matutina anticipa al dia, y quando es vespertina lo alarga: dizen que pario al amor gemino de Iupiter, y à las tres hermanas llamadas Gracias: entendiendo que el amor en los inferiores procede de los dos padres benignos, llamados Fortunas, de Iupiter fortuna mayor, y de Venus fortuna menor: pero à Iupiter en lugar de padre por su superioridad, y excelencia masculina, y à Venus en lugar de madre, por ser menor, mas baxa, y feminil. Asi mismo el amor de Iupiter es honesto, perfeto y masculino, y el de Venus es deleytable, carnal, imperfeto, feminil: de dõde fingẽ este amor nacido de ambos a dos ser gemino por ser compuesto de honesto, y deleytable: y tambien porq̃ el verdadero amor deue ser gemino, y reciproco en los dos amantes, de donde engendraron jun-

Opiniones d̃los Astrologos antiguos y modernos en las posiciones de los planetas.

Alegorias sobre las fabulas d̃ Venus.

tos las gracias, porque el amor no esta jamas sin gracia de ambas las partes. Dizen que esta Venus, yendo à casa de Marte causò en ella furias, sinificando que quando enel nacimiento de alguno se halla Venus en vno delos signos que son de Marte en el cielo, que es en Aries, o en Scorpio, engendra furiosos amantes, y de ardiente amor por el calor de Marte: y asi es quando Venus tiene aspecto con Marte. Y la pintan ceñida de vn cesto, quando haze matrimonios y bodas: por sinificar la ligadura grande, y vinculo inseparable que Venus pone entre los conjuntos en amor. Aplicanle à ella de los animales las palomas por ser muy dedicadas al ayuntamiento amoroso: y de las yeruas el mirto, asi por el suaue olor, como porque esta siempre verde, como el amor. Tambien porque sucesiuamente tiene el mirto las hojas de dos en dos: y el amor es siempre gemino, y reciproco. Asi mesmo el fruto del mirto es negro, para denotar que el amor da fruto melancolico, y congoxoso. De las flores le dan la rosa por su hermosura, y olor suaue: y tambien porque esta rodeada de agudas espinas: porque el amor esta rodeado de pasiones, dolores, y tormentos pungitiuos. SO. Es esta misma aquella Venus, que pintan desnuda en el mar, dentro de vna concha que anda nadando?

Las palomas, el mirto, y las rosas aplican a Venus.

PHI.

PHI. En efeto Venus humana fue vna ſola, hija de Iupiter, y de Dion, y fingen auer ſe caſado con Vulcano; pero en efeto fue caſada con Adonis: y otros creen que primero ſe huuieſſe caſado efectualmente con Vulcano, y deſpues con Adonis. Eſta fue Reyna en Chipre, y tan dada al amor concupiſcible, que enſeño y hizo licito à las mugeres el ſer publicas. Por ſu gran hermoſura, y reſplandeciente aſpecto fue llamada Venus à ſemejança de la claridad de aquel planeta: dando a entender que aquella celeſte huuieſſe influydo en eſta Reyna, no ſolamente hermoſura grande, mas tambien ardiente laſciuia: ſegun que es la naturaleza ſuya de cauſar en el mundo inferior vida deleytable, y generacion concupiſcible. De donde Venus fue primero adorada por dioſa en Chipre, y honrada con templos. Pero los poetas debaxo del velamen deſta terrena han dicho muchas coſas hechas, que ſon ſimulacro de la naturaleza, compliſsion y efetos de la Venus celeſte: y ſus excelentes virtudes ſon ſinificadas debaxo del nombre de Venus magna, hija de Cielo y de Dia, como ya te dixe. Empero ſu incitacion à la laſciuia carnal la mueſtran los Poetas, contando otra manera de nacimiento ſuyo. Dizen que Saturno corto con la hoz los teſticulos à ſu padre Celio, y otros dizen que Iupiter fue

La vida de Venus, y ſu buena ley.

el que los corto à ſu padre Saturno con ſu propria hoz, y los echò en la mar, de cuya ſangre jũta con la eſpuma del mar nacio Venus: y por eſto la pintan deſnuda dentro de vna concha en la mar. SO. Qual es la alegoria deſte ſu eſtraño origen? PHI. Los teſticulos de Celio ſon la virtud generatiua, que ſe deriua del cielo en el mundo inferior cuyo inſtrumento proprio es Venus: ſiendo ella la que propriamente da el apetito y virtud generatiua a los animales. Dizen que Saturno los corto con la hoz, porque Saturno en Griego quiere dezir Cronos, que ſinifica el tiempo: el qual es cauſa de la generacion en eſte mundo inferior: porque las coſas temporales deſſe mundo, no ſiendo eternas, ay neceſsidad que tengan principio, y que ſean engendradas. Tambien porque el tiempo corrompe las coſas que eſtan debaxo del: y todo corruptible cõuiene que ſea engendrado. Aſsi que el tiempo ſinificado por Saturno, truxo del cielo por medio de Venus la generacion al mundo inferior, que ſe llama mar, por ſu continua mudãça de la vna forma en la otra con la continua generacion y corrupciõ: y eſto ſe hizo por cortar los teſticulos con la hoz, porque mediante la corrupcion ſe haze la generacion en eſte mundo. Tambien la propria naturaleza de Saturno es de corromper, aſsi como la Venus de engendrar: que eſta es cauſa del nacer, y aquella

Mõſtruoſo nacimiẽto de Venus.

Alegoria ſobre el nacimiẽto de Venus.

La generaciõ ſe haze mediãte la corrupcion.

Naturaleza de Saturno, y la de Venus.

y aquella del morir: porque sino se corrompiessen las cosas, no se engendrarian: y por esto dizen que Saturno con su hoz, con la qual destruye, y corrompe toda cosa, corto los viriles de su padre Celio, y los echo en este mar mundano, de los quales se engendro Venus, que da à los inferiores virtud generatiua mezclada cõ la potẽcia corruptiua por la cortadura de los testiculos de Celio. Los que dizen que los testiculos cortados fueron los de Saturno, de los quales nacio Venus, sinifican que Saturno prohibe la generacion, porque Iupiter le corto los testiculos, por lo qual el quedo inhabil para la generacion: pero los instrumentos generatiuos que faltaron a Saturno, formaron a Venus, que es toda la causa de la generacion. Sinifican tambien, que Saturno es el planeta, que primero despues del coyto causa la cõcepcion: porque el congela la esperma, y por esto domina el primer mes de la preñez. Pero Iupiter toma encõtinente el dominio de la concepcion, formando la criatura en el segundo mes, en el qual domina Iupiter: y esto quiere sinificar el cortar de los testiculos del padre Saturno que fue primero en la concepcion. De los quales testiculos se dize que nacio Venus, porque ella es principal en la generacion. Tambien porque ella domina en el quinto mes y haze perfeta toda la formacion, y hermosura de

Otra alegoria sobre el nacimiento de Venus, y sobre los dominios de Saturno y Iupiter.

la

la criatura: por donde dizen que fue engendrada dela ſangre de los teſticulos, y de la eſpuma del mar que quiere dezir que el animal ſe engẽdra del ſemen del macho q̃ es la ſangre de los teſticulos, y del eſperma ſutil de la hembra, que es a manera de eſpuma: o ſe entiende por la eſpuma el ſemen del hombre que es aſsi blanco, y por la ſangre el de la muger, del qual ſe ſuſtenta la criatura. Pintanla deſnuda, porque el amor no ſe puede encubrir, y tambien porque ella es carnal, y porque los amantes deuen hallarſe deſnudos. Nada en la mar: porque el amor generatiuo ſe eſtiende por todo eſte mundo, que continuamente es mudable, como la mar. Tambien porque el amor haze a los amantes inquietos, dudoſos, vacilantes, tempeſtuoſos como el mar. SO. Del origen y nacimiento de Venus he entendido harto: ya es tiempo que yo ſepa de ſu enamoramiento con Marte. PHI. Dizen que Venus fue caſada con Vulcano: y por ſer el coxo, ella ſe enamoro de Marte animoſo y fuerte en armas, y vſando con el ſecretamente fue viſta del Sol, y acuſada à Vulcano, el qual tendio ſecretamente inuiſibles redes de hierro al derredor de la cama, donde ambos eſtauan acoſtados, y alli deſnudos ſe hallaron preſos. Vulcano llamando a los dioſes, principalmente a Neptuno, Mercurio, y Apolo, les moſtro a Marte, y à Venus deſnudos,

Fabula de los amores de Marte, y Venus.

nudos, presos en las redes de hierro: al qual espectaculo se cubrieron los dioses de verguença la cara: pero Neptuno solo rogo tanto a Vulcano, que por sus ruegos fueron librados Marte, y Venus: por lo qual siempre Venus aborrecio despues al Sol, y à toda su progenie, y hizo adulterar à todas sus hijas. SO. Pues que dizes Philon de tanta lasciuia, y adulterio entre los dioses celestes? PHI. La alegoria desta fabula, no solamente es cientifica, mas tambien vtil: porque muestra que el excesso de la lasciuia carnal, no solamente daña todas las potencias, y virtud del cuerpo del hombre, pero que tambien causa defeto en el mismo acto con diminucion de lo ordinario. SO. Declaramela distintamente. PHI. Venus es el apetito concupiscible del hombre, el qual se deriua de Venus, que segun la eficacia de su influencia en la natiuidad es grande è intenso. Esta Venus fue casada con Vulcano, que es el dios del fuego inferior, que en el hombre es su calor natural, que limita, y actua la concupiscēcia, y como marido suyo le esta siempre conjunto actualmente: el qual Vulcano dizen ser hijo de Iupiter y de Iuno, y que porque era coxo lo echaron del cielo, y lo crio Tetis, y es herrero de Iupiter que haze sus artificios. Quieren dezir, q̃ el calor natural del hōbre, y de los animales es hijo de

Alegoria doctissima sobre los amores de Marte, y Venus.

Vulcano y sus cōdiciones.

Iupiter

Iupiter y de Iuno, porque tiene de lo celeſte miſto con la materialidad: y por la participacion de Iupiter, y del cielo es ſujeto adornado de las virtudes naturales, animales, y vitales; y por cauſa de la mezcla, que tiene con la materia, no es eterno, como el calor efectiuo del Sol, y de los otros cuerpos celeſtes, ni menos ſiempre poderoſo, ni tampoco ſe halla ſiempre de vna manera en el cuerpo humano: antes como haze el coxo, crece, y deſpues mēgua, ſube, y deſpues baxa, ſegun la diuerſidad de las edades, y de las diſpoſiciones del hombre. Y eſto quiere dezir, que por ſer coxo fue echado del cielo, porque el calor y las otras coſas celeſtiales ſon vniformes, y no coxean como los inferiores: y que lo crio Tetis, que es el mar, porque aſsi en los animales como en la tierra eſte calor lo cria la humidad, y ella lo ſuſtēta: y tanto es intenſo ò remiſſo, quanto el humido natural proporcionado le es ſuficiente ò menos ſuficiente. Dizen ſer herrero, y artifice de Iupiter: porque es miniſtro de tantas operaciones admirables, y Iouiales, quantas ay en el cuerpo humano. Siendo pues la cōcupiſciēcia venerea caſada, y conjunta cō el calor natural ſe enamora de Marte, que es el feruiente deſſeo de la laſciuia: porque el da libidine ardiente, exceſsiua, y enamorada, y por eſto dizen que no nacio del ſemen de Iupiter, ni participò coſa buena de las ſuyas,

yas, ſino que nacio de la percuſsiõ de la vulua de Iuno: q̃ quiere dezir la venenoſidad del menſtruo de la madre: porque Marte con ſus ardientes incitaciones haze ſobrepuſar la potencia de la materia de Iuno ſobre la razon de Iupiter. Aſsi que la concupiſciente Venus ſuele enamorar ſe del ardientiſsimo Marte: por lo qual los Aſtrologos ponen grandiſsima amiſtad entre eſtos dos planetas: y dizen que Venus corrige con ſu benigno aſpecto toda la malicia de Marte. Y que excediẽdo la luxuria por la mezcla de ambos à dos, el Sol que es la clara razon humana, los acuſa a Vulcano, dando à conocer, que por aquel exceſſo viene à faltar el calor natural: de donde pone cadenas inuiſibles, en las quales ſe hallan vergonçoſamente preſos ambos à dos los adulteros: porque como falta el calor natural, falta la potencia de la libidine: y los deſſeos exceſsiuos ſe hallan atados ſin libertad, ni potencia, deſnudos de efeto, y auergonçados con penitencia: y aſsi auergonçados los mueſtra Vulcano à los dioſes. Quiere dezir, que haze ſentir el defeto del calor natural a todas las potencias humanas, que por ſus virtuoſas operaciones ſe llaman diuinas, las quales todas quedan defetuoſas con la falta del calor natural: y y eſpecifican a los tres, Neptuno, Mercurio, y Apolo, que ſon tres cabeças de las potencias del

Amiſtad de Marte, y Venus, ſegun los Aſtrologos.

cuerpo del hombre. Neptuno es el anima nutritiua con las virtudes, y potencias naturales que vienen del higado: las quales ſe hazen con la abundancia de la humidad, ſobre las quales es Neptuno. Mercurio es el anima ſenſitiua, que contiene el ſentido, el mouimiento, y el conocimiento, que proceden del celebro, que ſon proprios de Mercurio. Apolo es el anima vital pulſatiua, que da los eſpiritus, y el calor natural por las arterias, el qual tiene origen del coraçon: porque como arriba te dixe, el coraçon en el cuerpo humano es como Apolo en el mundo. Aſsi que de la exceſsiua libidine ſe ſigue daño, y verguença al coraçon, y à ſus virtudes, y al celebro, y à ſus virtudes, y al higado, y à ſus virtudes. No baſta ninguno à aplacar à Vulcano, ni à remediar ſu defeto ſino Neptuno, que es la virtud nutritiua, que con ſu cibal humidad puede recuperar el conſumido calor natural: y reſtituyr en libertad la potencia de la libidine. Dizen que Venus tuuo grandiſsimo odio à la progenie del Sol, y que hizo adulterar ſus hijas, conuirtiendolas a ſu naturaleza della, porque el amor es enemigo de la razon, y la luxuria contraria de la prudencia: y no ſolamente no los obedece, antes preuarica, y adultera todos ſus conſejos, y juyzios, conuirtiendolos à ſu inclinacion, juzgando la

El amor es enemigo de la razõ: y la luxuria contraria de la prudẽcia.

por

por buena, y ſus efetos por hazederos: de donde los pone en execucion con ſumma diligencia. SO. De Marte, y de Venus he entendido ſuficientemente, y por eſto deuen de dezir los poetas que deſtos dos enamorados nacio Cupido. PHI. Aſsi es porque el verdadero Cupido que es la paſsion amoroſa, y entera concupiſcencia ſe haze de la laſciuia de Venus, y del feruor de Marte: y por eſto le pintan niño, deſnudo, ciego, con alas, tirando ſaetas. Pintanle niño: porque el amor crece ſiempre, y es deſenfrenado como lo ſon los niños. Pintanle deſnudo: porque no ſe puede encubrir ni diſsimular. Ciego: porque no puede ver razon ninguna, que le contradiga, que le ciega la paſsion. Pintan lo con alas, porque es velociſsimo: que el que ama buela con el penſamiento, y eſta ſiempre con la perſona amada, y biue en ella. Las ſaetas ſon, con las que traſpaſſa el coraçon de los amantes: las quales ſaetas hazen llagas eſtrechas, profundas, è incurables, que las mas vezes vienen de los correſpondientes rayos de los ojos de los amantes, que ſon à manera de ſaetas. SO. Dime aora, como pario Venus de Mercurio al Hermafrodito. PHI. Deues ſaber que los poetas dizen que Mercurio nacio de Celio, y de Dia, y que es hermano de Venus: otros le hazen hijo de Iupiter, y que lo crio Iuno. El qual Mercurio

Alegoria ſobre las condiciones de Cupido.

Mercurio, ſu nacimiẽto, deidad, inſinias, influẽcias diuerſas.

dizen ſer dios de la eloquencia, dios de las ciencias, mayormente Matematica, Ariſmetica, Geometria, Muſica, y Aſtrologia, dios de la Medicina, dios de los Mercaderes, dios de los Ladrones, menſajero de Iupiter, e interprete de los dioſes: y ſus inſinias ſon vna vara rodeada de vna ſierpe: y deſtas intenciones ſe cuentan del muchas fabulas. Pero en efeto el planeta Mercurio influye las naturalezas deſtas coſas, ſegun la diſpoſicion ſuya en la natiuidad del hombre. De donde ſi el ſe halla fuerte, y con buen aſpecto, da eloquencia, elegancia, y ſuaue platica, dotrina, e ingenio en las ciencias Matematicas. Y con el aſpecto de Iupiter haze Filoſofos, y Teologos. Y con buen aſpecto de Marte haze verdaderos medicos, y con mal aſpecto haze ladrones, ò medicos ruynes miſerables, mayormente quando es combuſto del Sol: de donde nace la fabula, que hurto las vacas de Apolo. Y dizen que engendro de Liqueon a Antolomo ladron. Y con Venus haze poetas, muſicos, y componedores de verſos. Y con la Luna haze mercaderes, y negociantes. Y con Saturno da profundiſsima ciencia, y vaticinio de las coſas venideras, por que el de ſu naturaleza es mudable en la naturaleza del planeta con quien ſe mezcla: y mezclandoſe con planeta maſculino es macho, y

con

con femenino hembra. Y entre los hombres huuo muchos llamados Mercurios, principalmente algunos sabios de Egypto, y medicos que participaron las virtudes Mercuriales: y por ser Mercurio planeta claro lo hazen hijo de Celio, y de Die, porque participa la sustancia celeste con la luz diuina: porque la luz de todos los planetas les viene del Sol, que haze al dia. Es hermano de Venus porque los padres son comunes, y estos dos planetas estan juntos, y cada vno dellos buelue su orbe casi en vn mismo tiempo, que es en vn año: y van siempre cerca del Sol sin alexarse mucho del, y por esto dizen que son hermanos. Otros dizen ser Mercurio hijo de Iupiter por su diuina sabiduria, y virtud: y dizen que lo crio Iuno, porque la sabiduria humana procede de la diuinidad, y se sustenta en las escrituras materiales sinificadas por Iuno. Llamanle mensagero de Iupiter, porque anũcia y dize antes las cosas venideras que el omnipotente Dios quiere hazer: y por esto, y por su eloquencia le llaman interprete de los dioses. Su ceptro es la rectitud del ingenio, que da en las sciencias: y la serpiente, que lo rodea, es el sutil discurso, que va en torno del recto ingenio, ò el ceptro es el entendimiento especulatiuo de la ciencia, y la sierpe es el entendimiento actiuo de la prudencia acerca de las virtudes morales: que la culebra por

Alegoria sobre el nacimiẽto, y ẽinsinias de Mercurio.

ſu ſagacidad, es ſeñal de prudencia: y el ceptro por ſu derechura, y firmeza, es ſeñal de ciencia. SO. He oydo, que el ceptro ſe lo dio Apolo. PHI. La fabula es, que Mercurio hurto las vacas de Apolo, y ſiendo viſto de vno llamado Bato, porque callaſſe le dio vna vaca: pero dudando quiſo hazer experiencia de la fe de aquel, y ſe mudò en figura de otro, y vino al Bato, y le prometio vn buey ſi le deſcubria quien huuieſſe hurtado las vacas: el Bato ſe lo dixo todo: entonces Mercurio temiendo a Apolo lo conuirtio en piedra. Finalmente ſiendo manifieſta la verdad à Apolo por ſu diuinidad tomò ſu arco para aſſaetear a Mercurio, pero haziendoſe el inuiſible no pudo acertarle, deſpues concertandoſe entre ellos Mercurio preſento à Apolo la harpa: y Apolo le dio à el el ceptro. Otros dizen que preuiſta por Mercurio la furia de Apolo, le tomò ſecretamente las ſaetas del alſaua: lo qual viendolo Apolo aunque eſtaua airado, ſe rio de la aſtucia de Mercurio, y le perdono, y le dio el ceptro, y recibio del la harpa.

Alegoria ſobre la fabula de Mercurio, y Bato.

SO. Que quiere ſinificar tal fabula? PHI. Sinifica, que los Mercuriales ſon pobres pero aſtutos para alcançar con engaño encubiertamente la abundancia, y riqueza de los Reyes, y de los grandes Maeſtres: porque eſtos, por la abilidad Mercurial que tienen, ſuelen ſer adminiſtradores, y ſecre-

ſecretarios Regios. Y eſto quiere dezir que Mercurio hurtò las vacas de Apolo: porque Apolo ſinifica y haze los poderoſos ſeñores: y las vacas ſon ſus riquezas, y abundancias. Y quando los Principes eſtan airados contra eſtos por ſus latrocinios, ellos ſe libran de la ira de los ſeñores con la aſtucia Mercurial, quitando les las cauſas de donde les podria venir el caſtigo, y mitigando la furia de los ſeñores, quedan en gracia. Tambien ſu baxo eſtado haze que no ſean ofendidos de los grandes maeſtres, porque ellos no hazen reſiſtencia: que aſsi es Mercurio el mas pequeño de todos los planetas: por donde los rayos ſolares, y la combuſtion dellos le dañan menos, que a ningun otro planeta. Concertados que ſon ambos, Mercurio da la harpa à Apolo, y Apolo le da à el el ceptro. Quiere dezir, que el ſabio Mercurial ſirue al principe con prudencia harmonial, y con ſuaue eloquencia, ſinificada por la harpa: y el principe preſta al ſabio Mercurial potencia, y autoridad, y da credito, y reputacion à ſu ſabiduria: de donde dize Platon que la potencia, y la ſabiduria deuen abraçarſe, porque la ſabiduria tiempla à la potencia, y la potencia fauorece a la ſabiduria. Sinifica tambien que eſtando concordes en conjuncion perfeta el Sol, y Mercurio, en buen

La potēcia y la ſabiduria deuen abraçarſe, y porque.

lugar de la natiuidad, y en buen ſigno, hazen al hombre Mercurial letrado, ſer poderoſo: y al hombre Solar, y gran Maeſtre, ſabio, prudente, y eloquente. SO. Harto me has dicho del nacimiento de Mercurio: ya es tiempo que me declares lo que te pregunte: que es, como nacio el Hermofrodito del y de Venus? PHI. Eſſo es lo que dize Ptolomeo en ſu centiloquio, que al hõbre: en cuyo nacimiento ſe halla Venus en la caſa de Mercurio, y Mercurio en la de Venus, y mucho mas ſi eſtan ambos juntos corporalmente, lo hazen inclinado a beſtial, y no natural libidine, y eſtos ſon los que aman a los varones, y no ſe auerguençan de ſer agentes, y pacientes juntamente, haziendo oficio no ſolamente de macho, pero tambien de hembra: y eſte tal ſe llama Hermafrodito, que quiere dezir perſona del vn ſexo, y del otro: y dizen verdad, porque nace de la conjuncion de Mercurio, y de Venus. Y la cauſa es, porque eſtos dos planetas no ſe acompliſionan bien, ni naturalmente juntos; por ſer Mercurio todo intelectual, y Venus toda corporea: de donde quando ſe mezclan ambas a dos naturalezas hazen vna libidine contrahecha, y no natural. SO. De los enamoramientos, matrimonios, y generaciones de los dioſes celeſtes, y de ſus naturalezas me has dicho harto, aſsi del

Alegoria ſobre el Hermafrodito.

del padre vniuersal Demogorgon, como delos padres celestes, Ether, y Celio, y delos planetas q̃ sucessiuamente proceden dellos, que son Saturno, Iupiter, Marte, Venus, y Mercurio. No me queda otra cosa por saber sino delos hijos de Latona, y de Iupiter, que son Apolo, y Diana. Aunq̃ de Diana no tienes que dezir, por auer sido como dizen, virgen siempre. Solamente querria saber del enamoramiento de Apolo con Daphne; la qual dizen que huyendo del Sol fue conuertida en laurel.

PHI. La generacion de Apolo, y Diana arriba la entendiste ya del todo. Hazen à Diana virgen, porque la excessiua frialdad dela luna quita la incitacion, y el ardor de la libidine à aquellos, en cuyo nacimiento ella tiene dominio. Llamanla Dea de montes, y campos: porque la luna tiene grã fuerça enel brotar delas yeruas, y delos arboles, cõ los quales apacienta los animales saluaticos. Llamanla caçadora, porque con su claridad ayuda à los caçadores de noche. Tambien la llaman guarda de los caminos: porque con su luz noturna haze los caminos seguros para los caminantes. Dizẽ que trae arco y saetas: porque sus rayos son muy dañosos a los animales, mayormente si à manera de saetas entran por agujeros estrechos. Dedicãle vn carro que lo lleuan cieruos blancos, para dar à entender por la velocidad dellos, que su mouimiẽto es mas

Alegoria sobre la naturaleza y condiciones de Diana.

veloz que el de otro ningun orbe: porque acabã ſu circuitu en vn mes; y la blãcura es el color ſuyo proprio. Llama ſe luna: porque quando es nueua alumbra al principio de la noche. Llama ſe Diana: porque quando es vieja anticipa el dia, alumbran do la mañana antes que ſalga el Sol, y tambiẽ porque muchas vezes parece de Dia. SO. De Diana baſta: dime de Apolo, y de ſu enamoramiẽto, que eſto ſolamente me falta de los enamoramientos de los dioſes celeſtes. PHI. Apolo acerca de los Poetas es dios de la ſabiduria, y de la medicina: tiene la harpa que le dio Mercurio, y preſide à las muſas: apropriãle el laurel, y el cueruo: y dizen que trae arco y ſaetas. SO. La ſinificacion quiero. PHI. Es Dios de la ſabiduria, porque domina eſpecialmente el coraçon, y alumbra los eſpiritus que ſon origen del conocimiento y ſabiduria humana: tambien porque con ſu luz ſe veen, y ſe diſciernen las coſas ſenſibles, de las quales ſe deriua el conocimiento, y la ſabiduria. Es dios de la medicina: porque la virtud del coraçon, y el calor natural que depende del, conſerua la ſalud en todo el cuerpo, y ſana las enfermedades. Tambien porq̃ el calor templado del Sol en la Primauera ſana las enfermedades largas, que quedaron del Inuierno, y del Otoño, en los quales tiempos, porq̃ ſon frios es el calor del Sol debil, y diminuydo, y por eſto ſe

Alegoria ſobre el dominio è inſignias de Apolo.

cauſan

causan entonces muchas enfermedades, que cō la renouacion del calor de la Primauera se sanan. Da sele la harpa, y dizen que es dios de la musica, porque haze la harmonia del pulsar, que se deriua de los espiritus del coraçon en todo el cuerpo humano: la qual harmonia conocen los Medicos experimentados en el tacto. Tambien porque la harmonia celeste, que se haze de la diuersidad de los mouimientos de todos los orbes; la qual, segun te dixe, tiene Pitagoras, que consiste tambien en concordancia de bozes, el Sol por ser el mayor, el mas resplandeciente, y el principal entre todos los Planetas, como capitan de todos: es el que gouierna toda la harmonia, Y por tanto le aplican la harpa, y dizen que la huuo de Mercurio, porque da la concordancia, y ponderacion harmonial: pero el Sol como principal, es el maestro de la musica celeste, y no sin razon: pues que su mouimiento es mas ordenado que otro ninguno de los otros. Va siempre por medio del Zodiaco sin apartarse, derecho siempre en su mouimiento: por tanto el es medida delos mouimiētos delos otros, assi como es el, el que da luz à todos los otros. Y esto sinifica lo que dizen, que es presidente de las musas, las quales son nueue, entēdiēdo por los nueue orbes celestiales q̄ haze la harmonia de los quales es el, el q̄ forma la vniuersal cōcordancia dellos.

Sus

Sus ſaetas ſon los rayos que muchas vezes dañan por mucho calor, o por venenoſidad del ayre: por lo qual le hazen autor de la peſte. De los arboles le aplican el laurel, por ſer caliente, aromatico, y ſiẽpre verde: y porque ſe coronan con el los ſabios Poetas, y los Emperadores quando triunfan: los quales todos eſtan ſujetos al Sol, que es Dios de la ſabiduria, y cauſa de las exaltaciones de los imperios, y delas vitorias. Tambien le dan el laurel por otro reſpeto, porque Apolo por ſer Dios de la ſabiduria, influye la adiuinacion: de donde dizen que como huuo muerto à Phiton, començo a dar reſpueſtas en Delphos: y del laurel ſe eſcriue, q̃ durmiendo el hombre con la cabeça rodeada con ſus hojas ſueña coſas verdaderas, y los ſueños participan adiuinacion, y por eſta miſma cauſa le apropriaan el cueruo, porque dizen que el cueruo tiene ſeſenta y quatro bozes diuerſas, de las quales ſe toman agueros, y auſpicios adeuinatorios, mas que de otro ningun animal. S.O. De la naturaleza y cõdicion de Apolo me baſta eſto: dime lo que pertenece al enamoramiento ſuyo cõ Daphne. PHI. La Poeſia es que jatandoſe Apolo en preſencia de Cupido de ſu Arco, y ſaetas, con que auia muerto a la venenoſiſsima ſerpiente Phitõ, parecia que caſi no eſtimaua la fuerça del arco y ſaetas de Cupido, como armas de niño, no aptas à tan terribles golpes: de lo

Laurel y ſu naturaleza, loores, y propriedades

El cueruo apropriã a Apolo, porque tienen ſeſenta y quatro bozes diuerſas.

Fabula de los amores de Apolo con Daphne.

de lo qual desdeñandose Cupido hirio a Apolo cõ vna saeta de oro, y a Daphne hija del rio Peneo con vna de plomo: de donde causo que Apolo amo à la virgen Daphne, y la siguio como se sigue el oro: y à Daphne se le hizo tan pesado el amor de Apolo como el plomo, y que huia continuamente: pero viendose Daphne seguir, y que casi la alcãçaua Apolo, pidio socorro a su padre Peneo, y a los otros rios: los quales por escaparla del, la conuirtieron en laurel: y hallandola Apolo assi conuertida en laurel, toda via la abraçaua, y ella temblaua de miedo. Finalmente Apolo tomo de sus hojas, y adornò con ellas su harpa, y aljaua, y aproprio para si el laurel por arbol suyo, de que Daphne quedo contenta del. SO. La fabula es linda, pero q̃ sinifica? PHI. Quisieron mostrar quan grande y vniuersal es la fuerça del amor, hasta en el mas altiuo y poderoso Dios de todos los celestiales, q̃ es el Sol, de donde fingen galanamente que el se jataua que con su arco y saetas, que son sus ardientissimos rayos huuiesse muerto la espãtosa sierpe Fitõ, que destruia toda cosa: lo qual como te he dicho, sinifica la aquosidad del diluuio, que quedò esparzida sobre toda la tierra, y prohibia la generacion y nutricion de los hombres, y de todos los otros animales terrestres: la qual aquosidad enxugò el Sol con sus ardientes rayos, que son como saetas;

Alegoria y galana exposiciõ delos amores de Apolo, y Daphne.

ſaetas; y dio el ſer à los que biuen ſobre la tierra. Y porque ſepas, o Sophia, qual es el arco de Apolo preciſſamente, aliende de ſu curſo, y la circunferencia ſolar, con la qual el quitò el daño del diluuio, y nos aſſeguro de la cruel Phiton, te digo que es aquel verdadero arco de diuerſas colores, que ſe repreſenta en el ayre de frente del Sol quando es el tiempo humido, y llouioſo, al qual arco los Griegos llaman Iris, y ſinifica lo que la ſagrada Eſcritura cuenta en el Geneſis, que paſſado el diluuio, quedando de los hombres ſolamente Noe hombre juſto con ſus tres hijos, el qual ſe ſaluò en vna arca, que nadaua con vn macho, y vna hembra de cada vna de las eſpecies de animales terreſtres, Dios les aſſeguro que no paſſaria adelante el diluuio, y les dio por ſeñal aquel arco Iris, que ſe engendra en las nuues, quando ha llouido: el qual da firmeza que no aura mas diluuio. Y aunque eſte arco ſe engendra de los rayos de la circunferencia del Sol en las nuues humidas, y grueſſas; y que la diferencia de la groſſedad dellas haze la diuerſidad de ſus colores, conforme al deſſemejante y vario aprehender de las nuues, ſe ſigue que el arco del Sol, es el que haze por orden de Dios la firmeza, y la ſeguridad de que no aura mas diluuio. SO. De que manera nos da el Sol con ſu arco eſſa ſeguridad? PHI. El Sol quando haze el arco

Arco del Cielo, ſeguridad de diluuio.

Razon como nos aſſegura de diluuio el arco del Cielo.

el arco no se imprime enel ayre sutil, y sereno, sino en el gruesso humido: el qual si fuera de espessa grossedad bastante à poder hazer diluuio por muchedumbre de lluuias, no fuera capaz de recebir la impresion del Sol, y hazer el arco: y por esto la aparicion desta impresion y arco, nos assegura que las nuues no tienen grossedad para poder hazer diluuio. Esta es la firmeza y la seguridad que el arco nos da del diluuio, de lo qual es causa la fuerça del Sol, que purifica de tal manera las nuues, y las sutiliza de modo, que imprimiendo en ellas su circunferencia las haze insuficientes à poder hazer diluuio: de donde han dicho con razon, y prudencia que Apolo matò al Fiton con su arco, y con sus saetas. Por la qual obra estando el Apolo soberuio, y altiuo, segun que es la naturaleza solar, no pudo por esto librar se del golpe del arco y saeta de Cupido: porque el amor no solamente constriñe à los inferiores à amar à los superiores, mas tambien fuerça a los superiores à que amen a los inferiores: por lo qual Apolo amò à Daphne hija de Peneo, rio, que es la humedad natural de la tierra; la qual viene de los rios que passan por ella. A esta humedad ama el Sol, y echando en ella sus ardientes rayos procura de atraher la à si exhalando la en vapores: y podria se dezir que el fin de la tal exhalacion

sea

Opinion Poetica acerca del ſuſtento de los planetas.

ſea el ſuſtento de los celeſtes: porque los Poetas tienen que ſe ſuſtentan de los vapores, que ſuben de la humedad del globo de la tierra: pero aũque eſto ſea tambien metaforico, ſe entiende q̃ ſe mantienen, mayormente el Sol y los planetas en ſu proprio oficio, que es de gouernar y ſuſtentar el mundo inferior, y conſequentemente el todo del vniuerſo, mediante la exhalacion de los humidos vapores: y por eſto ama la humidad, para conuertirla a ſi en ſu neceſsidad, pero ella huye del Sol, porque toda coſa huye de quien la conſume: tambien porque los rayos del Sol hazen penetrar la humidad por los poros de la tierra, y la hazẽ huyr de la ſuperficie, y por eſto la reſuelue el Sol; y quando eſta ya tã dentro en la tierra, y que no puede huyr mas del Sol, ſe conuierte en arboles, y en plantas, con ayuda è influencia de los dioſes celeſtiales, engendradores de las coſas, y con ayuda de los rios, que la reſtauran y ſocorren dela perſecucion y cõprehenſion del Sol. Dizen ſegun la fabula q̃ ſe conuirtio en laurel, porque por ſer el laurel arbol excelente, diuturno, ſiempre verde, odorifero, y caliente en ſu generacion, ſe manifieſta mas en el que en otro ningun arbol la mezcla de los rayos ſolares con el humido terreno. Dizen que fue hija de Peneo rio; porque la tierra por donde paſſa engẽdra muchos laureles. Dizen que Apolo adornò con

Temperamento del Laurel.

Peneo, rio en Teſalia

ſus

ſus hoſas ſu citara, y alſaua, para ſinificar, que los claros Poetas, que ſon la vihuela de Apolo, y los capitanes vitorioſos, y los Emperadores que reynan, que ſon la alſaua del Sol; el qual propriamente da las famas claras, las poderoſas vitorias, y los altos triunfos, ſon ſolamente los que ſuelen coronarſe de laurel en ſeñal de eterna honra, y de glorioſa fama: que aſsi como el laurel dura mucho, aſsi es inmortal el nombre de los ſabios, y de los vitorioſos. Y aſsi como el laurel es caliente y oloroſo, aſsi los animos heruoroſos de eſtos dã ſuauiſsimo olor en los lugares diſtantes deſde la vna parte del mundo haſta la otra: dedonde eſte arbol ſe llama lauro, por ſer entre los otros arboles, como el oro entre los metales: tambien porque ſe eſcriue que los antiguos le llamauan laudo por ſus loores, y porque ſe coronauan con ſus hojas los que eran dignos de eternos loores. Por tanto es el arbol, que ſe apropria al Sol, y dizen que no puede herirle rayo del cielo: porque la fama de las virtudes no puede el tiempo deshazerla, ni tampoco los mouimientos, y mutaciones celeſtiales: las quales hieren qualquiera otra coſa deſte mundo inferior, con veſez, corrupcion, y oluido. SO. Satisfecha eſtoy de ti en quanto à los amores de los dioſes celeſtiales, aſsi de los orbes como de los ſiete planetas: y de los enamoramiẽtos de los

Corona de Laurel ſe da ſolamẽte a los vitorioſos en letras, ò en armas.

Nombres antiguos del Laurel

Al Laurel no le hiere rayo.

Lo contrario ſe vio en Roma el año de 1539. aun que mas ſe tomo a mal aguero que a coſa natural; y aſsi ſalio el ſuceſſo que confirmò auer ſido auiſo del cielo.

otros dioſes terrenos, y humanos: no quiero que tomes mas trabajo, porque no importa mucho à la ſabiduria: pero bien querria que me declaraſſes ſin fabulas ò ficciones lo que los ſabios aſtrologos tienen de los amores, y de los odios que ſe tienen los cuerpos celeſtiales, y los Planetas el vno con el otro particularmente. PHI. Debaxo de breuedad te dire parte de lo que me preguntas, que el todo ſeria muy prolixo.

Los orbes celeſtiales ſon nueue.

Los orbes celeſtiales, que los Aſtrologos han podido conocer ſon nueue: los ſiete cercanos à noſotros ſon los orbes de los ſiete planetas erraticos: de los otros dos ſuperiores es el octauo aquel, en quien eſta fixada la gran multitud de las eſtrellas que ſe veen: y el vltimo y noueno es el diurno,

Orbe diurno.

que en vn dia y en vna noche, que es en veynte y quatro horas buelue todo ſu circuitu: y en eſte eſpacio de tiempo buelue conſigo todos los otros cuerpos celeſtiales. El circuitu deſtos orbes ſuperiores ſe diuide en medida de treziētos y ſeſenta grados,

Grados del cielo ſon. 360.

diuididos en doze ſignos, de treynta grados à cada vno: el qual circuitu ſe llama Zodiaco, q̃ quiere dezir circulo de los animales:

Zodiaco quiere dezir cerco de animales.

porque aquellos doze ſignos eſtā figurados de animales, los quales ſon Aries, Tauro, Gemini, Cãcer, Leo, Virgo, Libra, Scorpio, Sagitario, Capricorno, Aquario, y Piſcis.

Nombres de los ſignos y ſus naturalezas.

Los tres dellos ſon de naturaleza de fuego calientes y ſecos, q̃ ſon Aries, Leo,

y Sagitario: y tres de naturaleza de tierra, frios, y secos; q̃ son Tauro, Virgo, y Capricorno. Tres de naturaleza de ayre calientes, y humidos: q̃ son Gemini, Libra, y Aquario: y tres de naturaleza de agua, frios y humidos, que son Cancer, Scorpio, y Piscis. Estos signos tienẽ entre ellos amistad, y odio, porque cada tres de vna misma complision parten el cielo por tercio, y estan apartados ciento y veynte grados solamẽte; por esto son amigos enteros, como Aries con Leo, y con Sagitario; Tauro con Virgo, y Capricorno: Geminis con Libra, y con Aquario: Cancer con Scorpio, y Piscis, que la conueniẽcia del aspecto trino con la misma naturaleza los concuerda en perfeta amistad. Y los signos que partẽ el Zodiaco por sesto, que estã apartados sesenta grados, tienen media amistad, que es imperfeta, como Aries con Gemini, y Gemini con Leo, y Leo con Libra, y Libra con Sagitario, y Sagitario con Aquario, y Aquario con Aries: los quales de mas de la conueniencia del aspecto sestil, son conformes que todos son masculinos, y todos de vna mesma calidad actiua, esto es, que son calientes, o con sequedad de la naturaleza ignea, o con humidad de la naturaleza aerea: porque en efecto el fuego, y el ayre, tienen entre si mediana conformidad, y amistad, aunque son elementos. Esta misma conformidad tienen entre si los otros

Odio y amistad entre los doze signos, y sus aspectos.

ſignos de naturaleza terrea, y aquea, porque tambien eſtos ſon medianamente conformes; que es Tauro con Cancer, y Cancer con Virgo, y Virgo con Scorpio, y Scorpio con Capricorno, y Capricorno con Piſcis, y Piſcis con Tauro: que todos tienen aſpecto ſeſtil de ſeſenta grados de diſtancia, y ſon femeninos de vna miſma calidad actiua: eſto es, frios, aunque ſe diuierten en la calidad paſsiua de ſeco à humido, como es la diuerſificacion de la tierra al agua: por donde la amiſtad dellos es media, e imperfeta. Empero ſi los ſignos ſon opueſtos en el Zodiaco en la mayor diſtancia que puede ſer, que es, de ciento y ochenta grados, tienen entre ſi entera enemiſtad; porq̃ el ſitio del vno es opoſito, y totalmente contrario al otro: y quando el vno ſube el otro baxa: quando el vno eſta encima de la tierra, el otro eſta debaxo: y aunque ſon ſiempre de vna miſma calidad actiua: eſto es, ambos à dos calientes, ò ambos à dos frios: al fin en la paſsiua ſon ſiempre contrarios: porque ſi el vno es humido, el otro es ſeco: y eſto ayuntado con la opoſita diſtancia, y aſpecto, los haze capitales enemigos: como Aries con Libra, y Tauro con Scorpio, y Geminis con Sagitario, y Cancer con Capricorno, y Leo con Aquario, y Virgo con Piſcis. Y quando eſtan diſtantes la quarta parte del Zodiaco, que es, en nouẽta

grados,

grados,son medio enemigos, assi porque la distãcia es la mitad de la oposicion,como porque siempre las naturalezas dellos son contrarias en ambas à dos calidades, actiua, y passiua: que si el vno es igneo caliente, y seco, el otro es aqueo frio, y humido: y si es signo aereo caliente y humido, el otro es terreo frio, y seco: como es Aries con Cancer,Leo con Scorpio,Sagitario con Piscis, que el vno es igneo, y el otro aqueo: y como son Gemini con Virgo,Libra con Capricorno, Aquario cõ Tauro,que el vno es aereo, y el otro terreo, o son contrarios alomenos en la calidad actiua: que si el vno es caliente, el otro es frio : como Tauro con Leo, Virgo con Sagitario, Capricorno con Aries: y assi Cancer con Libra, Scorpio con Aquario, Piscis con Geminis: que todos estos tienen entre ellos contrariedad de calidad actiua, con aspecto quadrado de media enemistad. SO. Entendido he bien, como entre los doze signos del cielo se hallan amor y odio perfeto, e imperfeto: querria aora, que me dixesses si se hallan tambien entre los siete planetas. PHI. Los Planetas se aman el vno al otro quando se miran de aspecto benigno, que es trino de distancia de ciento y veynte grados, el qual es aspecto de perfeto amor: o de aspecto sestil de la mitad de aquella distancia, que es de sesenta grados del vno al otro: el qual es aspe-

Odio ò amistad entre los Planetas, segun sus aspectos.

ƈto de lento amor, y de media amiſtad. Empero hazenſe enemigos, y ſeaborrecen el vno al otro, quando ſe miran de aſpeƈto opoſito, de la mayor diſtancia que puedeſer en el cielo, que es de ciento y ochenta grados: el qual es aſpeƈto de entero odio, y enemiſtad, y de total opoſicion: y tambien quando ſe miran de aſpeƈto quadrado de la mitad de aquella diſtancia, que es de nouenta grados del vno al otro, es aſpeƈto de media enemiſtad, y de odio lento. SO. De los aſpeƈtos has dicho, que el trino, y el ſeſtil dan amor, y que el opoſito, y el quadrado dan odio. Dime ſi quando eſtan conjuntos, ſi eſtan en amor, o en deſamor. PHI. La conjuncion de dos planetas es amoroſa, v odioſa, ſegun la naturaleza de los dos conjuntos: que ſi eſtan conjuntos los dos planetas benignos, llamados fortunas, eſto es, Iupiter y Venus, ſe tienen amor y beneuolencia el vno al otro: y ſi la Luna ſe ayunta con cada vno dellos, haze conjuncion felice y amoroſa: y ſi ſe ayunta el Sol con ellos, haze conjuncion dañoſa, y enemiſtable, porque los haze combuſtos, y de poco valor, aunque à eſſe Sol le es en alguna coſa buena, pero no mucho, por la combuſtion dellos. Mercurio con Iupiter haze conjuncion felice, y amigable: y con Venus la haze amoroſa, aunque no muy reƈta: con la Luna es de mediana amiſtad,

Conjunciones amoroſas, ò odioſas de los planetas.

tad, pero con el Sol es combusto, y su conjuncion es poco amigable, excepto si estuuiessen vnidos perfetissimamente, y corporalmente, que entonces seria conjuncion bonissima, y amorosissima: y por ella crece el vigor del Sol, como si huuiesse dos soles en el cielo. La conjuncion del Sol con la Luna es muy odiosa; aunque estando vnidos enteramente y corporalmente, la hazen algunos Astrologos amigable, mayormente para las cosas secretas. Pero la conjuncion de cada vno de los dos Planetas infortunios, Saturno, y Marte es odiosa con todos, excepto la de Marte con Venus, que haze lasciuia amorosa, y excessiua. La de Saturno con Iupiter es amorosa à Saturno, y odiosa à Iupiter: pero la conjuncion dellos con el Sol, assi como es de enemistad de esse Sol, assi tambien es dañosa a ellos, porque el Sol los abrasa, y les debilita su potencia: tambien en el hazer mal con Mercurio, y con la Luna tienen malissima conjuncion, y à ellos mismos no prouechosa. S O. Si como las conjunciones son disformes en el bien, y en el mal, segun la naturaleza de los Planetas conjuntos, si son tambien assi disformes los aspectos beneuolos entre ellos à los maleuolos segun la naturaleza de los dos que se miran? P H I. Los aspectos beneuolos se diuierten, y assi los maleuolos mas, o menos,

Aspectos beneuolos o maleuolos de los Planetas.

ſegun ſon los aſpicientes: que quando las dos fortunas Iupiter, y Venus ſe miran de aſpecto trino, o de ſeſtil, es aſpecto boniſsimo: y ſi es opoſito, o quadrado ſe miran enemigamente: pero no por eſto influyen mal alguno, ſino poco bien y con dificultad. Y aſsi quando cada vno dellos mira a la Luna, y à Mercurio, y al Sol de aſpecto amoroſo, ſinifica felicidad de la ſuerte de ſu naturaleza: y ſi ſe miran de aſpecto enemigable, ſinifica poco biẽ, y auido con dificultad. Pero ſi las dos fortunas miran de buen aſpecto à los dos infortunios, que ſon Saturno, y Marte, dan mediano bien, pero con algun temor, y deſguſto: y ſi los miran de mal aſpecto, dan mal debaxo de eſpecie de bien: excepto Marte con Venus; los quales tienen tan buena compliſion, que quando entre ellos tienen buen aſpecto, ſon muy fauorables, mayormente en coſas amoroſas. Y tambien Iupiter con Saturno mirandoſe con buen aſpecto, haze coſas diuinas, altas y buenas, apartadas de ſenſualidad. Tambien Iupiter fortunado corrige la dureza de Saturno: y Venus bien colocada corrige la crueldad, y maldad de Marte. Y Mercurio de buen aſpecto con Marte, à Saturno haze poco bien, y de mal aſpecto haze gran mal, porque es conuertible en la naturaleza del planeta con quien ſe mezcla. Mercurio con la Luna es bueno con buen aſpecto,

y malo con el malo. Los dos infortunios con la Luna de mal aspecto son malissimos, y de bueno no buenos: pero moderã los incõuenientes, y assi son con el Sol. El Sol cõ la Luna de aspecto amoroso son bonissimos, y corrigen todos los excessos y daños de Marte, y de Saturno: pero de mal aspecto son dificultosos, y no buenos. Y este es el sumario de las diferencias de los aspectos dellos. SO. Bastame Philon lo que me has dicho del amor, y del odio que se tienẽ los doze signos entre ellos y los planetas: suplicote me digas, si tienen los planetas esse amor, y odio à vn signo mas que à otro. PHI. Tienenlo ciertamente: porque los doze signos divididamente son casas, ò domicilios de los siete planetas, y cada vno tiene amor à su casa: porque hallandose en aquel signo, su virtud es mas poderosa, y aborrece al signo opuesto a su casa: porque hallandose en el su virtud es debil. SO. Con qual orden se reparten estos doze signos por casas de los siete planetas? PHI. El Sol, y la Luna tienen cada vno dellos vna casa en el cielo: la del Sol es Leo: la de la Luna es Cancer. Los otros cinco planetas tiene cada vno dos casas: Saturno tiene por casas a Capricornio, y Aquario: Iupiter à Sagitario, y à Piscis: Marte à Aries, y à Scorpio: Venus à Tauro, y à Libra: Mercurio à Gemini, y à Virgo. SO. Dime si enseñan alguna cosa

Amor y odio delos planetas a los signos.

Casas propias delos planetas.

Orden de los planetas ſegũ los antiguos.

con la orden deſtas particiones. PHI. La razon, y el orden de la poſicion de los planetas ſegun los antiguos, es, que el mas alto que es Saturno, por ſu exceſsiua frialdad tomò por caſas ſuyas a Capricorno, y Aquario, q̃ ſon aquellos dos, en los quales quando el Sol ſe halla en ellos, que es deſde mediado Diziembre haſta mediado Hebrero, el tiempo es mas frio, y tempeſtuoſo que en todo el año: las quales coſas ſon proprias de la naturaleza de Saturno. Iupiter por ſer ſegundo cerca de Saturno, tiene ſus dos caſas en el Zodiaco cerca de las dos de Saturno, Sagitario antes de Capricorno, y Piſcis deſpues de Aquario. Marte que es el tercer planeta cerca de Iupiter, tiene ſus dos caſas cerca del: Scorpio antes de Sagitario, y Aries deſpues de Piſcis. Venus, que ſegun los antiguos es el quarto planeta cerca de Marte, tiene ſus dos caſas cerca del: que es Libra antes de Scorpio, y Tauro deſpues de Aries. Mercurio, que es el quinto planeta cerca de Venus, ſegun los antiguos tiene ſus dos caſas cerca de aquellas, que es Virgo antes de Libra, y Geminis deſpues de Tauro. El Sol, que los antiguos ponian por ſexto planeta cerca de Mercurio, tiene vna caſa ſola antes de Virgo caſa principal de Mercurio. Y la Luna, q̃ es el ſeptimo, y vltimo planeta, tiene ſu caſa deſpues de Geminis, que es la otra caſa de Mercurio. Aſsi que no a caſo, ſino

por

por orden cierta sortearon los planetas sus casas en el Zodiaco. SO. Essa orden me aplaze, y es conforme a la posicion de los planetas segun los antiguos, que ponian al Sol debaxo de Venus, y de Mercurio: pero segun los Astrologos modernos, que lo ponen cerca de Marte, y encima de Venus, esta orden no sera justa, ni conforme a razon. PHI. Tambien sera la orden justa segun los modernos, haziendose principio no de Saturno, sino del Sol, y de la Luna, y de sus casas, por ser estos las dos lumbreras principales del cielo: y los otros sus sequaces. Los quales Sol, y Luna tienen principal cuydado de la vida deste mundo. SO. Declara melo vn poco mas. PHI. Assi como primero començauan desde Capricorno, que es el Solsticio hiemal, quando comiençan los dias à crecer: assi aora comēçaremos desde Cancer, que es el Solsticio vernal, quando los dias son los mayores del año en el fin del crecimiento. El qual Cancer por ser frio y humido de la naturaleza de la Luna es casa de la Luna; y à Leo, que esta cerca, por ser caliente, y seco de la naturaleza del Sol, y porque quando el Sol esta en el es poderosissimo, le hazen casa del Sol. SO. Luego tu hazes la Luna principal al Sol. PHI. No te marauilles, q̄ en la sagrada creacion del mūdo la noche se antepone al dia; y como te he dicho Diana fue Lucina segū los poetas en el

Orden de los planetas segun los Astrologos modernos.

Antepone la Luna al Sol.

Signos, caſas de los planetas, y como ſe reparten.

nacimiento de Apolo. Aſsi que rectamente Cancer caſa de la Luna es primero q̃ Leo caſa del Sol. Cerca deſtos dos eſtan las dos caſas de Mercurio, el qual es el mas cercano à la Luna, la qual es el primer planeta, y mas inferior, y Mercurio es el ſegundo, cuyas caſas ſon Geminis antes de Cancer, y Virgo deſpues de Leo. Venus, que es el tercero, eſta encima de Mercurio, y tiene ſus caſas cerca de las de Mercurio, Tauro antes de Geminis, y Libra deſpues de Virgo. Marte, que es el quinto, y eſta encima de Venus, y del Sol, tiene ſus caſas cerca de las de Venus, Aries antes de Tauro, y Scorpio deſpues de Libra. Iupiter, que es el ſexto, eſta encima de Marte, tiene ſus caſas cerca de las de Marte, Piſcis antes de Aries, y Sagitario deſpues de Scorpio. Saturno, que es el ſeptimo mas alto, eſta encima de Iupiter, tiene ſus caſas cerca de las de Iupiter, Aquario antes de Piſcis, y Capricornio deſpues de Sagitario: y vienen à eſtar la vna junto à la otra, porque ſon los vltimos ſignos opoſitos, y mas apartados del ſigno del Sol, y del de la Luna, que ſon Cancer, y Leo. SO. Satisfecha eſtoy de la orden, que los planetas tienen en la particion de los doze ſignos por caſas ſuyas, y cada vno con razon tiene amor a ſu caſa, y odio a la contraria, ſegun has dicho: pero yo querria ſaber de ti, ſi eſta opoſicion de ſignos correſponde a la diuerſidad, ò con-

ò contrariedad de aquellos planetas, cuyas casas son los signos opuestos. PHI. Si corresponden ciertamente, porque la contrariedad de los planetas corresponde a la oposicion de los signos casas dellos: que las dos casas de Saturno, Capricorno, y Aquario son opuestos a las de las dos luminarias Sol, y Luna, esto es à Cancer, y à Leo: por la contra riedad de la influencia, y naturaleza de Saturno a la de las dos lumbreras. SO. De que manera? PHI. Porque asi como las dos luminarias son causas de la vida deste mundo inferior, de las plan tas, de los animales, y de los hombres, poniendo el Sol el calor natural, y la Luna el humido radical porque con el calor se biue, y cõ el humido se sustenta: asi Saturno es causa de la muerte, y de la corrupcion de los inferiores con sus calidades cõtrarias de frio, y de seco. Y las dos casas de Mercurio, Geminis, y Virgo son contrarias a las de Iupiter, Sagitario, y Piscis: por la cõtrariedad de sus influencias. SO. Quales son? PHI. Iupiter da inclinacion de adquirir abundantes riquezas, y por esto los hombres Iouiales son comunmente ricos, magnificos, y abundantes: pero Mercurio, porque da inclinacion para inuestigar ciencias sutiles, e ingeniosas dotrinas, aparta el animo de la ganancia de la hazienda: y por esto las mas vezes los sabios son poco ricos, y los ricos poco sabios: porque las

Correspõdẽcia de la contrariedad q̃ ay entre signos y planetas.

El Sol y la Luna son causas de la vida del mũdo inferior.

Iupiter y Mercurio son contrarios en influencia.

las ciencias ſe alcançan con el entendimiento eſpeculatiuo, y las riquezas con el actiuo: y ſiendo el anima humana vna, quando ſe da a la vida actiua, ſe enagena de la contemplatiua: y quando ſe da a la contemplacion, no eſtima los negocios mundanos: y eſtos tales hombres ſon pobres por eleccion: porque aquella pobreza vale mas, que la ganancia de las riquezas. Aſsi que con razon las caſas de Mercurio ſon opueſtas a las de Iupiter: y los que en ſu nacimiento tienen las caſas del vno que ſuben ſobre la tierra, tienen las caſas del otro que decienden debaxo de la tierra: de tal manera que raras vezes el buen Iouial es buen Mercurial, y el buen Mercurial buen Iouial. Reſtan las dos caſas de Venus, Tauro, y Libra, las quales ſon opueſtas a las dos de Marte, Scorpio, y Aries: por la contrariedad compliſional que ay del vno al otro. SO. Como contrariedad? Antes amiſtad, y buena conformidad: porque como tu meſmo has dicho Marte es enamorado de Venus, y ambos a dos ſe auienen bien juntos. PHI. No es la contrariedad de la influencia dellos como la de Iupiter a Mercurio: pero es en la compliſion, como la de Saturno a las dos luminarias; aunque eſtos tambien ſon como te he dicho contrarios en influencia. Pero Marte, y Venus ſon contrarios ſolamente en compliſion quali-

Pocas vezes ſe halla los ſabios ſer ricos, y los ricos ſabios.

Marte y Venus cõtrarios, no en influencia ſino en cõpliſion.

qualitatiua, porque Marte es ſeco, caliente, y ardiente, y Venus es fria y humida templada, no como la Luna, que en frialdad, y humedad es excesſiua: por lo qual Marte y Venus ſe auienen bien como dos contrarios de cuya miſtura prouiene templado efeto: mayormente en los actos nutritiuos, y generatiuos, que el vno da el calor que es la cauſa actiua en ambos a dos, y el otro da el humido templado, que en ellos es la cauſa paſsiua dellos: y aunque el calor de Marte es excesſiuo en ardor, la frialdad templada de Venus lo tiempla, y lo haze proporcionado a las tales operaciones: de manera que en la tal contrariedad conſiſte la conueniencia amoroſa de Marte, y de Venus, y por ella ſolamente tienen ſus caſas opueſtas en el Zodiaco. SO. Agradame eſta cauſa de la opoſicion de los ſignos por el odio, o contrariedad de los planetas, cuyas caſas ſon: dime te ſuplico, ſi en la orden, y opoſicion ſe mueſtra tambien alguna coſa del amor, y beneuola amiſtad: aſsi como ſe mueſtra el odio, y la contrariedad. PHI. Si ſe mueſtra, mayormente en los luminares. Veras, que por ſer Iupiter fortuna mayor, ninguna de ſus caſas mira de aſpecto enemigable a las caſas de las dos luminarias Sol, y Luna, como Saturno, que por ſer infortunio mayor, ninguna de ſus caſas

Correſpōdécia de la amiſtad đ los ſignos, caſas đ los planetas, y ſu orden.

mira de aſpecto beneuolo a las delas luminarias, antes de opueſto, que totalmente es enemigable: pero la primera caſa de Iupiter, q̃ es Sagitario mira de aſpecto trino de entero amor a Leo caſa del Sol lumbrera mayor: y la ſegunda que es Piſcis mira a Cancer caſa de la Luna luminaria menor de aſpecto de la miſma manera trino de amor perfeto. Aſsi miſmo ninguna de las caſas de Mercurio tiene aſpecto enemigable con la caſa del Sol, y con la de la Luna, per ſer ſu familiariſsimo: antes ſu primera caſa, que es Geminis, mira de aſpecto ſeſtil de medio amor a Leo caſa del Sol: y ſu ſegunda caſa, que es Virgo, mira a Cancro caſa de la Luna ſemeſantemente de aſpecto ſeſtil amigable. Reſtan las caſas de Venus fortuna menor, y las de Marte infortunio menor: los quales planetas aſsi como ſon conformes en vna influencia, aſsi ſus caſas tienen ygualmente mediana amiſtad a la del Sol, y à la de la Luna: que Aries caſa primera de Marte tiene aſpecto trino con Leo caſa del Sol, porq̃ ambos los planetas, y ambos los ſignos ſon de vna miſma compliſion caliente, y ſeca: y tiene aſpecto quadrado de media enemiſtad con Cancer caſa de la Luna, porque Marte y ſu caſa Aries, que ſon calientes y ſecos, ſon de calidad contraria a la Luna, y a ſu caſa Cancer, que ſon frios, y humidos. Y Scorpio ſegunda caſa de Marte tiene aſpecto

pecto trino de perfeto amor con Cancer casa de la Luna, porque son ambos a dos signos de vna cōplision frios, y humidos: pero con Leo casa del Sol tiene aspecto quadrado por la cōtrariedad que ay de lo caliente y seco de Leo, a lo frio y humido de Scorpio. Y casi se auienen desta manera las casas de Venus con las de los luminares, que Tauro primera casa de Venus mira a Cancer casa de la Luna de aspecto sestil amigable, y son ambos a dos frios: y mira a Leo casa del Sol de aspecto quadrado medio enemigable: el qual le es contrario por ser caliente. Y asi Libra segunda casa de Venus mira a Leo de aspecto sestil amigable, porque ambos a dos son calientes: y a Cancer por ser frio, de aspecto quadrado de media enemistad. Assi que estos dos planetas, Marte, y Venus, son medios de Saturno, y de Iupiter: por lo qual sus casas son mistas de amistad con las del Sol, y de la Luna. Muchas otras proporciones podria dezirte ò Sophia de las amistades, y enemistades celestiales: mas quiero dexarlas porque harian muy larga, y dificultosa nuestra platica. SO. Acerca desta materia solamente quiero que me digas tambien, si los planetas tienen otra suerte de amistad, y odio a los signos aliēde de ser sus casas cōtrarias a ellos, o bien aspicientes. PHI. Tienenla ciertamente, lo primero por la exaltacion de los planetas, que cada vno tiene

La exaltacion delos planetas es otra causa del amor dellos alos signos.

vn signo, en el qual tiene potencia de exaltacion: el Sol en Aries, la Luna en Tauro, Saturno en Libra, Iupiter en Cancer, Marte en Capricorno, Venus en Piscis, Mercurio en Virgo, aunque es vna de sus casas. Tambien tienen autoridad de triplicidad: la qual tienẽ tres planetas en qualquier signo destos; esto es, el Sol, Iupiter, y Saturno, en los tres signos de fuego, que son de los seys masculinos, Aries, Leo, Sagitario. Venus, la Luna, y Marte tienen autoridad en los signos femeninos; esto es, en los tres signos terrenos, que son Tauro, Virgo, y Capricorno, y en los tres aquosos, Cancer, Scorpio, y Piscis. Saturno, Mercurio, y Iupiter, tienen triplicidad en los tres signos, que son los otros tres masculinos, Geminis, Libra, y Aquario. No te dire difusamente las causas desta particion, por euitar prolixidad: solamente te digo, que en los signos masculinos tienen triplicidad los tres planetas masculinos, y en los signos femeninos los tres planetas femeninos. Tienen tambien los planetas amor a sus hazes, y cada diez grados del Zodiaco es la haz de vn planeta: y los primeros diez grados de Aries son de Marte, los segũdos del Sol, los terceros de Venus, y asi sucessiuamẽte por la ordẽ de los planetas, y de los signos hasta los vltimos grados de Piscis, q̃ vienen a ser tambien la haz de Marte. Tienen assi mismo los planetas, excepto el Sol, y la

Autoridad de triplicidades de los planetas en los signos.

Amor de los planetas a sus hazes.

Amor de los planetas a sus terminos.

y la Luna, amor a sus terminos: porque cada vno de los cinco planetas restantes tienen ciertos grados terminos en cada vno de los signos. Tambien tienen amor todos los planetas a los grados lumi nosos, y fauorables: y odio a los escuros, y desechados. Y tienen amor a las estrellas fixas quando se ayuntan con ellas, mayormente si son de las grandes y lucidas, esto es, de la primera grandeza, ò de la segunda: y tienen odio a las estrellas fixas, que son de naturaleza contraria a ellos. Pareceme que te he dicho de los amores, y odios celestiales lo que basta para esta nuestra platica. SO. Bien copiosamente he entendido los amores celestiales: aora querria saber ò Philon, si los espiritus, o entendimientos espirituales celestiales estã tambien ellos, como todas las otras criaturas corporales, ligados del amor; ò si por ser apartados de materia, estan libres de las ligaduras amorosas. PHI. Aunque el amor se halla en las cosas corporales, y materiales, no por esto es proprio dellas, antes assi como el ser, la vida, y el entendimiento, y toda otra perfecion, bondad, y hermosura depẽde de los espirituales, y se deriua de los no materiales en los materiales, de manera que todas estas excelencias primero se hallan en los espirituales, que en los corporales: assi el amor primero, y mas essencialmente se halla en el mundo intelectual, y

Amor de los planetas a los grados luminosos.

Odio d̃ los planetas a los grados obscuros.

Amor y odio delos planetas a las estrellas fixas.

El amor primero y mas essencialmẽte se halla en los intelectuales q̃ en los corporales.

del depende en el corporeo. SO. Dime la razon. PHI. Tienes tu por ventura alguna en contrario? SO. Eſta eſtà pronta, que tu me has enſeñado, q̃ el amor es deſſeo de vniõ, y al q̃ deſſea le falta lo que deſſea, y falta en los eſpirituales no la ay, antes es propria de la materia, y por tanto no ſe deue hallar amor en ellos. Tambien porq̃ los materiales como imperfetos ſuelẽ deſſear vnirſe cõ los eſpirituales, q̃ ſon perfetos: pero los perfetos como puedẽ deſſear vnirſe con los imperfetos? PHI. Los eſpirituales ſe tienen amor no ſolamente el vno al otro, pero tambien aman a los corporales, y materiales: y lo q̃ tu dizes q̃ el amor dize deſſeo, y q̃ el deſſeo dize falta, es verdad: pero no es incõueniente q̃ auiendo en los eſpirituales ordenes de perfeciõ, q̃ el vno ſea mas perfeto q̃ el otro, y de mas clara y ſublime eſſencia: y q̃ el inferior, q̃ es de menos, ame al ſuperior, y deſſee vnirſe cõ el. De donde todos aman principalmente y ſummamente al ſummo y perfeto Dios, que es la fuẽte de quien todo ſer y bien dellos ſe deriua: cuya vnion deſſean todos afectuoſiſsimamente, y la procuran ſiempre con ſus actos intelectuales. SO. Yo te concedo que los eſpirituales ſe amẽ el vno al otro, porque el inferior ama al ſuperior, pero no el ſuperior al inferior; y menos q̃ los eſpirituales amẽ a los corporales, o materiales: q̃ coſa ſabida es, q̃ eſtos ſon mas perfetos,

Los inferiores amã a los ſuperiores, y todos al ſummo Dios.

y que no tienen falta de los imperfetos, y por tanto no pueden dessear, ni amar como has dicho. PHI. Ya yua à responderte à este segundo argumento, si huuieras tenido paciencia. Sabras, que assi como los inferiores aman a los superiores, desseando vnirse con ellos, por lo que les falta de su mayor perfecion: assi los superiores aman a los inferiores, y dessean vnirlos consigo, porque sean mas perfetos. El qual desseo presupone falta, no en el superior que dessea, sino en el inferior menesteroso: porque amando el superior al inferior dessea suplir con su superioridad lo que al inferior le falta de perfecion: y desta manera aman los espirituales a los corporales, y materiales, para suplir con su perfecion la falta dellos, y para vnir los cōsigo, y hazer los excelentes. S O. Y tu qual tienes por mas verdadero, y entero amor, ò el del superior al inferior, o el del inferior al superior? PHI. El del superior al inferior, y del espiritual al corporal. S O. Dime la razon. PHI. Porque el vno es por recebir, y el otro por dar: el espiritual superior ama al inferior como haze el padre al hijo, y el inferior ama al superior como el hijo al padre: bien sabes quanto mas perfeto es el amor del padre, q̃ el del hijo. Tambien el amor del mundo espiritual al mundo corporal, es semejante al q̃ el varon tiene a la hembra, y el del corporal al espiritual al de la hembra

Amor de los inferiores a los superiores, y de los superiores a los inferiores, cō sus alternadas razones.

El amor de los espirituales para con los corporales es mas excelēte q̃ el de los corporales para cō los espirituales, y la razon porque.

hẽbra al varon, como ya arriba te lo declare. Ten paciencia ô Sophia, q̃ mas perfetamente ama el varon, que da, que la hẽbra q̃ recibe: y entre los hombres los q̃ hazen el bien aman mas a los q̃ lo recibẽ, que los q̃ lo reciben, à los q̃ hazen el bien: porque eſtos amã por la ganãcia, y aquellos por la virtud, y el vn amor tiene de lo vtil, y el otro es todo honeſto: pues biẽ ſabes quãto mas excelente es lo honeſto q̃ lo vtil. Aſsi q̃ no ſin razõ te dixe, q̃ el amor en los eſpirituales es mucho mas excelente, y perfeto para con los corporales, q̃ en los corporales para con los eſpirituales. SO. Satisfecho me ha lo q̃ me has dicho: pero otras dos dudas ſe me ofrecen de nueuo, la vna es q̃ el deſſeo preſupone priuaciõ y falta de la coſa deſſeada en el q̃ deſſea, y ama: pero no la falta de la perfeciõ del amãte en la coſa amada, como parece q̃ dizes; eſto es, q̃ la falta ſea en el inferior deſſeado, y amado del ſuperior. La otra duda es, q̃ yo he entendido q̃ las perſonas amadas en quãto ſon amadas ſon mas perfectas, q̃ los amãtes: porq̃ el amor es de las coſas buenas, y la coſa amada es fin, è intẽto del amãte, y el fin es lo mas noble: luego como puede el imperfeto ſer amado del perfeto, como dizes? PHI. De alguna importãcia ſon tus dudas. La abſolucion de la primera es, q̃ en la ordẽ del vniuerſo el inferior depẽde del ſuperior, y el mundo corporeo del eſpiritual, por lo qual la

Mas perfetamẽte ama el q̃ da q̃ el q̃ recibe.

Orden del vniuerſo, y ſu depẽdencia.

falta del inferior induziria falta al superior de quiẽ depẽde: porq̃ la imperfecion del efeto denota imperfeciõ de la causa. Amãdo pues la causa a su efeto, y el superior al inferior, dessea la perfecion del inferior, y de vnirse lo cõsigo por librarlo de defeto: porq̃ librãdolo a el, se libra a si mismo de falta ẽ imperfeciõ. Assi q̃ quãdo el inferior no llega a vnirse cõ el superior, no solamẽte el queda defetuoso, ẽ infelice, pero tãbien el superior queda maculado cõ falta de su alta perfecion: porq̃ el padre no puede ser padre felice siendo el hijo imperfeto; por esto dizẽ los antiguos, q̃ el pecador pone macula en la diuinidad, y la ofende, asi como el justo la exalta: de donde no solamente el inferior ama cõ razon, y dessea vnirse cõ el superior, pero tambien el superior ama, y dessea vnir consigo al inferior, para que cada vno dellos sea perfeto en su grado sin falta, y para que el vniuerso se vna, y se ligue sucessiuamente con la ligadura del amor, que vne al mundo corporal con el espiritual, y a los inferiores con los superiores: la qual vnion es el fin principal del summo opifice, y omnipotẽte Dios en la producion del mundo cõ diuersidad ordenada, y pluralidad vnificada. SO. Visto he la absoluciõ de la primera duda, absuelueme aora la segũda. PHI. Aristoteles la absuelue, que auiẽdo prouado, q̃ los q̃ mueuẽ eternalmẽte los cuerpos celestiales

Perfecion del inferior, y del superior, ẽ la vniõ de ambos.

ſon animas intelectiuas, è inmateriales, dize q̃ los mueuẽ por algũ fin, è intẽto de ſus animas: y dize q̃ el tal fin es mas noble, y mas excelẽte q̃ el miſmo mouedor; porq̃ el fin dela coſa es mas noble q̃ ella: y de las quatro cauſas de las coſas naturales, q̃ ſon la material, la formal, y la cauſa agente, que haze, o mueue la coſa, y la cauſa final q̃ es el fin q̃ mueue al agẽte à hazer; de todas es la mas baxa la material, la formal es meſor q̃ la material, y la agente es meſor, y mas noble q̃ las dos: porq̃ es cauſa dellas, y la cauſa final es la mas noble, y excelẽte de todas quatro, y mas q̃ la cauſa agente, porque para el fin ſe mueue el agente: de donde el fin ſe llama cauſa de todas las cauſas: por eſto ſe cõcluye q̃ aquello q̃ es el fin por el qual el anima intelectiua de cada vno de los cielos mueue ſu orbe, es de mas excelencia, no ſolamẽte q̃ el cuerpo del cielo, pero tãbien mas q̃ la miſma anima q̃ mueue; el qual fin dize Ariſtoteles q̃ ſiendo amado, y deſſeado del anima del cielo, por ſu amor eſta anima intelectual cõ firme deſſeo, y aficiõ inſaciable mueue eternalmẽte el cuerpo celeſtial apropriado à ella, amãdolo, y biuificandolo, aunq̃ es menos noble, è inferior a ella, porq̃ el es cuerpo, y ella entẽdimiento: lo qual haze principalmente por el amor q̃ tiene a ſu amado ſuperior, y mas excelente q̃ ella, deſſeando vnirſe eternalmente con el, y con ſu vnion hazerſe felice,

Fin por el qual las inteligẽcias mueuẽ ſus orbes.

Quatro cauſas d'las coſas naturales.

El fin es cauſa de todas las cauſas.

Razõ por q̃ amã los ſuperiores a los inferiores.

como vna verdadera amante con ſu amoroſo. Por lo qual podras entender, o Sophia, que los ſuperiores aman à los inferiores, y los eſpirituales à los corporales por el amor que tienen à otros ſus ſuperiores, y los aman por gozar la vnion dellos: y amandolos benefician a ſus inferiores. SO. Dime te ſuplico quienes ſon de mas excelẽcia que las animas intelectiuas que mueuen los cielos, cuyos amantes ellas puedan ſer y deſſear la vnion dellos, y q̃ con ella ſe hagan felices, y que por ella ſean tan ſolicitas à mouer eternalmente ſus cielos? Y tambien es neceſſario que me digas de que manera los ſuperiores amando à los inferiores conſiguen la vnion de ſus ſuperiores, porque la razon deſto no me es manifieſta. PHI. Quanto à la primera pregunta tuya, los filoſofos que comentaron a Ariſtoteles procuraron ſaber quienes fueſſen eſtos tan excelẽtes, q̃ ſon fines, y mas ſublimes q̃ las animas intelectuales, que mueuẽ los cielos: y la primera Academia de los Arabes, Alfarabio, Auicena, Algazel, y el nueſtro Rabi Moyſe de Egypto en ſu Morhe, dizen que à cada orbe eſtan apropriadas dos inteligencias, la vna de las quales lo mueue efectualmẽte, y es anima motiua intelectual de aquel orbe; y la otra lo mueue finalmente, porq̃ es el fin por el qual el mouedor, que es la inteligencia, q̃ anima el cielo, mueue ſu orbe, la qual es amada de la otra,

Opiniõ de la primera eſcuela de los Arabes acerca de los mouedores de los orbes.

como inteligencia mas excelente, y deſſeando vnirſe con la que ama, mueue eternalmente ſu cielo. SO. Pues como conſtara aquella ſentencia de los filoſofos del numero de los Angeles, ò inteligencias apartadas que mueuen los cielos, que ſon tantas quantos los orbes que mueuen, y no mas? Que ſegun eſtos Arabes las inteligencias ſeran doblado numero que los orbes. PHI. Dizen, que conſta eſte dicho, y eſte numero en cada vna deſtas dos eſpecies de inteligencias: eſto es, mouedores y finales: porque conuiene que ſean tantas las inteligencias mouedoras, quantos los orbes, y tantas las inteligencias finales, quantos ellos. SO. Verdaderamente alterã aquel dicho antiguo en hazer doblado el numero: pero q̃ dizen del primer mouedor del cielo ſupremo, q̃ tenemos q̃ es Dios? Cierto es impoſsible q̃ el tẽga por fin à otro mejor q̃ el. PHI. Eſtos filoſofos Arabes tienẽ q̃ el primer mouedor no es el ſummo Dios, porq̃ Dios fuera anima apropriada à vn orbe, como ſon las otras inteligencias q̃ mueuen, la qual apropriacion, y paridad fuera en Dios no poco inconueniente: pero dizen que el fin, porque el qual mueue el primer mouedor, es el ſummo Dios. SO. Y eſſa opinion concedenla todos los otros filoſofos? PHI. No por cierto: que Auerrois, y los otros q̃ comẽtaron deſpues à Ariſtoteles tienen q̃ ſon tantas las inteligencias quantos

Auerrois y la ſegũda eſcuela de los Arabes y ſu opiniõ acerca de los mouedores de los orbes.

quantos los orbes,y no mas, y q̃ el primer mouedor es el summo Dios. Dize Auerrois, q̃ no es incõueniente en Dios la apropriacion suya al orbe, como anima,o forma q̃ da el ser al cielo superior: porque las tales animas estã apartadas de materia: y siendo su orbe el q̃ contiene todo el vniuerso, y abraça y mueue cõ su mouimiẽto todos los otros cielos,q̃ la inteligencia que le informa,y mueue, y le da el ser, deue ser el summo Dios, y no otro: y que el por ser mouedor no se haze ygual à los otros,antes queda mucho mas alto, y sublime, asi como su orbe es mas alto que el de las otras inteligencias. Y asi como su cielo comprehende, y contiene todos los otros: asi su virtud contiene la virtud de todos los otros mouedores. Y si por ser llamado mouedor,como los otros,fuera ygual à ellos: tambien, segun los primeros, fuera ygual à las otras inteligencias finales, por ser como ellas fin del primer mouedor. Y en conclusion dize Auerrois, que poner mas inteligencias de las que la fuerça de la filosofica razon induze no es de filosofo: como sea verdad que no se puede ver de otra manera, mas de quanto la razon nos enseña. SO. Mas limitada opinion me parece esta que aquella: pero que dira este a lo que Aristoteles afirma, y la razon con el: que el fin del que mueue el orbe es mas excelente que el que lo mueue?

PHI.

Opinion de Auerrois ſobre las inteligécias mouedoras.

PHI. Dize Auerrois q̃ Ariſtoteles entiẽde que la miſma inteligencia que mueue, ſea fin de ſi meſmo en ſu mouimiento continuo: porque mueue el orbe por llenar ſu propria perfecion, ſegun lo qual es mas noble por ſer fin del mouimiento, que por ſer eficiente del. De donde eſte dicho de Ariſtoteles es mas ayna haziendo comparacion entre las dos eſpecies de cauſalidad que ſe hallan y cõcurrẽ en vna miſma inteligencia: eſto es, efectiua, y final, que comparando la vna inteligencia à la otra, como dizen los primeros. SO. Eſtraño me parece que por eſtas palabras diga Ariſtoteles q̃ vna miſma inteligencia es mas perfeta que ella miſma. PHI. Tambien me parece ſinrazon que vn dicho tan abſolutamente comparatiuo como eſte de Ariſtoteles ſe deua entender reſtringidamẽte de vna miſma inteligencia, y aunque eſta ſentencia de Auerrois ſea verdadera, y mayormente en el primer mouedor, que ſiendo Dios, cõuiene que ſea fin de ſu mouimiento, y accion: y aunque tambien ſea verdad que la cauſa final es mas excelente que la efectiua, no por eſto parece que ſea intencion de Ariſtoteles inferir tal ſentencia en aquel ſu dicho. SO. Pues qual te parece a ti que fueſſe? PHI. Moſtrar que el fin de todos los que mueuen los cielos es vna inteligencia mas ſublime y ſuperior que todas, amada de todos, con deſſeo de vnirſe con ella,

Opinion del miſmo autor declarando la intécion de Ariſto teles.

en la qual consiste la summa felicidad dellos, y este es el summo Dios. SO. Y tienes tu que sea el, el primer mouedor? PHI. Seria largo dezirte lo q̃ en esso se puede dezir, y por ventura seria atreuimiento afirmar la vna opinion sobre la otra: pero quando te concediesse que la mente de Aristoteles fue, que el primer mouedor sea Dios, te dire que tiene, que el sea fin de todos los mouedores, y mas excelente que todos los otros, de los quales es superior: pero no dize que es mas excelente q̃ si mismo, aũque enel sea mas principal el ser causa final de toda cosa: porque lo vno es el fin al qual se endereça lo otro. SO. Y tu niegas que los otros mouedores no mueuen los cielos por cumplir su perfecion: la qual dessean gozar, como dize Auerrois. PHI. No lo niego, antes te digo que dessean la vnion de sus animos con Dios por llenar su perfecion: assi q̃ el vltimo fin é intento dellos es su perfecion: pero como es cosa sabida que ella consiste en la vnion dellos con la diuinidad, se sigue que en la diuinidad esta su vltimo fin, y no en las mismas animas: de donde dize Aristoteles que esta diuinidad es fin mas alto que el dellas, y no sus proprias perfeciones en ellas manentes, como estima Auerrois. SO. Y la beatitud de las animas intellectiuas humanas, y su vltimo fin sera jamas por esta semejante razon en la vnion diuina? PHI. Si ciertamẽ-

te:

La felicidad delentendimiẽto humano consiste en la copulacion diuina.

te: porque su vltima perfecion, fin, y verdadera bienauenturança no consiste en essas mismas animas, sino en la soleuacion, y vnion dellas con la diuinidad: y por ser el summo Dios fin de toda cosa, y beatitud de todos los intelectuales, no por esso se escluye que la propria perfecion dellos no sea su vltimo fin: porque en el acto dela felicidad el anima intelectiua no esta ya en si misma, sino en Dios, el qual da felicidad por su vnion; y en esto consiste su vltimo fin, y felicidad, y no en si mesma en quanto no aya y tenga esta bienauenturada vnion. SO. Gusto me da essa sutileza, y quedo satisfecha de la primera pregunta: vamos à la segunda. PHI. Tu quieres que te declare de que manera amando, y mouiendo la inteligencia al orbe celeste corporeo, que es menos que ella; essa inteligencia pueda engrandecerse y soleuarse en el amor del summo Dios, y arribar à su felice vnion. SO. Esso es lo que yo quiero saber de ti. PHI. La duda viene aun à ser mayor: porque el acto proprio, y essencial suyo de la inteligencia apartada de materia es el entender se à si misma, y en si toda cosa juntamente: porque reluze en ella la essencia diuina en clara vision (como el Sol enel espejo) la qual contiene las essencias de todas las cosas y es causa de todas. En este acto deue consistir su felicidad, y su vltimo fin, no en mo

Quistion galana y dificultosa.

uer cuerpo celeste q̃ es cosa material, y acto extrinseco de la verdadera essencia suya. SO. Plazeme verte ensangrentarme la llaga, para curarmela despues mejor; ayamos pues el remedio. PHI. Entendido has de mi otra vez, ò Sophia, que todo el vniuerso es vn indiuiduo: esto es, como vna persona: y cada vno destos corporales, y de aquellos espirituales, eternos, y corruptibles, es miembro y parte deste gran indiuiduo. Siendo el todo, y cada vna de sus partes produzida de Dios para vn fin comũ enel todo, juntamente con vn fin proprio, en cada vna delas partes se sigue, que tanto el todo, y las partes son perfetas, y felices: quanto rectamente, y enteramente consiguen los oficios à que son endereçados por el summo Opifice. El fin del todo es la vnida perfecion de todo el vniuerso señalada por el diuino Arquitecto: y el fin de cada vna de las partes no es solamente la perfecion de aquella parte en si, sino que con ella sirua rectamente à la perfecion del todo: porque el fin vniuersal es el primer intento de la diuinidad, y para este fin comun, mas que para el proprio, fue cada parte hecha, ordenada, y dedicada, de tal manera que faltando la parte del tal seruicio en los actos pertenecientes à la perfecion del vniuerso, le seria mayor defeto, y vernia à ser mas infelice, que si le faltasse el acto suyo proprio: y assi

Todo el vniuerso es como vn indiuiduo.

El fin del vniuerso en que cõsiste.

El fin de cada vna de las partes del vniuerso qual es.

y aſsi ſe felicita mas por lo comun que por lo pro prio, à manera de vn indiuiduo humano: que la perfeciõ de vna de ſus partes, como el ojo, o la ma no, no conſiſte ſolamente ni principalmente en el tener lindo ojo, o hermoſa mano, ni en la mucha viſta del ojo, ni tampoco enel hazer muchos actos la mano, ſino primero y principalmente conſiſte en que el ojo vea, y la mano haga lo que conuiene al bien de toda la perſona, y ſe haze mas noble y excelente por el recto ſeruicio que haze à la perſo- na toda; porq̃ la propria hermoſura es el proprio acto: de donde muchas vezes la parte naturalmẽ te ſe preſenta, y diſpone al proprio peligro por ſal uar toda la perſona; como ſuele hazer el braço q̃ ſe preſenta à la eſpada por la ſalud de la cabeça

En que ſe felicita mas la inteligencia mouedora.

Pues ſiendo guardada ſiempre eſta ley enel vniuer ſo, la inteligencia ſe felicita mas en el mouer el or be celeſte, que es acto neceſſario al ſer del todo, aũ que es acto extrinſeco, y corporeo: que en la intrin ſeca contemplacion ſuya eſſencial, que es ſu pro prio acto. Y eſto entiende Ariſtoteles, diziẽdo, que la inteligencia mueue por fin mas alto, y excelen- te, que es Dios, conſiguiendo el orden ſuyo en el vniuerſo: porque amando y mouiendo ſu orbe coliga la vnion del vniuerſo, con la qual propria- mente conſigue el amor, la vnion, y la gracia di- uina, que biuifica al mũdo: la qual es el vltimo fin

ſuyo,

ſuyo, y deſſeada felicidad. SO. Agradame, y creo que por eſta miſma cauſa las animas eſpirituales intelectiuas de los hombres ſe coligan à cuerpo tan fragil, como el humano, por alcançar el ordẽ diuino en la coligacion, y vnion de todo el vniuerſo. PHI. Bien has dicho, y aſsi es verdad; que ſiendo nueſtras animas eſpirituales, e intelectiuas, ningun bien les podria ocurrir de la compañia corporea fragil, y corruptible, que no les eſtuuieſſe mucho mejor ſu acto intelectiuo intrinſeco, y puro: pero aplicanſe à nueſtro cuerpo ſolamente por el amor y ſeruicio del ſummo Criador del mundo, trayendo la vida, y el conocimiento intelectiuo, y la luz diuina del mũdo ſuperior eterno al inferior corruptible: para que eſta parte mas baxa del mundo no eſte ella tampoco priuada de la gracia diuina, y vida eterna: y para que eſte grande animal no tenga parte alguna que no ſea biua, è inteligente, como todo el. Y exercitando nueſtra anima en eſto la vnion de todo el mundo vniuerſo, ſegun el orden diuino, el qual es fin comũ, y principal en la produccion de las coſas, ella goza rectamente del amor diuino, y arriba à venirſe con el ſummo Dios deſpues del apartamiento del cuerpo: y eſta es ſu vltima felicidad. Pero ſi yerra en la tal adminiſtracion, falta deſte amor, y deſta vnion diuina, y eſto le es à ella ſumma y eterna pena: por-

Cauſa porque ſe vnẽ las animas a los cuerpos.

Gloria ò pena del anima ſegũ huuiere eſido el gouierno de ſu cuerpo.

R que

que pudiẽdo ſubir al altiſsimo parayſo con la recti tud de ſu gouierno en el cuerpo, por ſu iniquidad quedò enel infimo infierno deſterrada eternalmẽ te dela vnion diuina, y de ſu propria beatitud: ſi ya no huuieſſe ſido tãta la diuina piedad q̃ le huuieſſe dado manera de poderſe remediar. SO. Dios nos guarde de tal error, y nos haga de los rectos admi-niſtradores de ſu ſanta voluntad, y de ſu diuino or dẽ. PHI. Dios lo haga: pero biẽ ſabes, ò Sophia, q̃ no ſe puede hazer ſin amor. SO. Verdaderamẽte el amor enel mũdo, no ſolamente es comun en toda coſa, mas tãbien ſummamẽte es neceſſario: pues q̃ ninguno puede ſer biẽauẽturado ſin amor. PHI. No ſolamẽte faltaria la bienauẽturança ſi faltaſſe el amor, pero ni aũ el mũdo ternia ſer, ni coſa alguna ſe hallaria enel, ſino huuieſſe amor. SO. Tãtas coſas; porque? PHI. Porq̃ tanto el mũdo y ſus coſas tienen ſer, quanto eſta todo el vnido, y enlazado con todas ſus coſas à manera de miembros de vn indiuiduo: de otra manera la diuiſion fuera cauſa de ſu total perdicion. Y aſsi como no ay coſa ninguna q̃ haga vnir al vniuerſo con todas ſus diuerſas coſas, ſino el amor: ſe ſigue que eſſe amor es cauſa del ſer del mundo, y de todas ſus coſas. SO. Dime como biuifica el amor al mundo, y haze de tantas coſas diuerſas vna ſola. PHI. De las coſas ya dichas podras comprehenderlo facilmente. El ſummo

El amor es cauſa del ſer del vniuerſo.

mo Dios produze con amor, y gouierna el mundo, y lo ayunta en vna vnion: porque siendo Dios vno en simplicissima vnidad, es necessario que lo que del procede sea tambien vno en entera vniõ, porque de vno vno prouiene, y de la pura vnidad vnion perfeta. Assi mismo el mundo espiritual se haze vno con el mundo corporal mediante el amor, ni jamas las inteligencias apartadas, o Angeles diuinos se vnierã con los cuerpos celestes, ni les informaran, ni les fuerã animas q̃ les dan vida, sino los amaran; ni las animas intellectiuas se vnierã con los cuerpos humanos para hazer los racionales, sino las forçara el amor: ni se vniera essa anima del mundo con este globo de la generacion, y corrupcion, sino huuiera amor. Assi mismo los inferiores se vnen con sus superiores, el mundo corporal con el espiritual, y el corruptible con el eterno, y el vniuerso todo con su Criador, mediante el amor que les tiene, y el desseo suyo que les da de vnirse con el, y de beatificarse en su diuinidad.

Quantas cosas i quã grãdes vne el amor

SO. Assi es, porque el amor es vn espiritu que biuifica, y penetra todo el mundo, y es vna ligadura q̃ vne todo el vniuerso. PHI. Pues que assi sientes del amor, no ay necessidad de dezirte aora mas de su comunidad, de que todo oy hemos hablado. SO. Aora te falta dezirme del nacimiento del amor, segun que me lo prometiste: que de su

comunidad en todo el vniuerſo, y en cada vna de ſus coſas harto me has dicho: y manifieſtamente veo q̃ enel mundo no ay ſer que no tenga amor: ſolamente me falta por ſaber ſu origen, y alguna coſa de ſus efetos buenos, y malos. PHI. Del nacimiento del amor te ſoy en deuda, pero de ſus efetos haras nueua demanda: ni para lo vno ni para lo otro tenemos tiempo: porque es ya tarde para dar principio à nueua materia: aſsi que preguntame lo otro dia, quando te pareciere. Pero dime, o Sophia, como ſiendo el amor tan comun, no ſe halla en ti? SO. Y tu Philon, en efeto amas me mucho? PHI. Tu lo vees, y lo ſabes. SO. Pues que el amor ſuele ſer reciproco, y de geminal perſona, ſegun que tantas vezes lo he entendido de ti, es neceſſario, o que tu finges, y ſimulas comigo el amor, o que yo lo encubro y diſsimulo contigo. PHI. Yo me contentaria con que tuuieſſen tus palabras tanto de engaño como tienen las mias de verdad: pero temo me, que no digas lo cierto, como yo lo digo: y eſto es, porque el amor no ſe puede fingir ni negar por largo tiempo. SO. Si tu tienes amor verdadero, yo no puedo eſtar ſin el. PHI. Lo q̃ no quieres dezir, por no dezirlo falſo, quieres que yo lo crea por conſetura de argumẽtos: yo te digo q̃ mi amor es verdadero, pero q̃ es eſteril, pues no puede produzir en ti ſu ſemeſãte: y q̃

No ay ſer que no tẽga amor.

El amor no ſe puede fingir, ni negar.

es bastante para ligarme a mi, y no para ligarte a ti. SO. Como no? no tiene el amor naturaleza de piedrahiman, que vne los diuersos, aproxima los distantes, y atrahe lo graue? PHI. Aunque el amor es mas atractiuo que la piedrahiman, al fin el que no quiere amar es mas pesado, y resistente que el hierro. SO. No puedes negar que el amor no vne los amantes. PHI. Si, quando ambos a dos son amantes: pero yo soy solamente amãte, y no amado, y tu solamente amada, y no amãte, como quieres tu que el amor nos vna? SO. Quien vio jamas vn amante no ser amado? PHI. Creo que soy cõtigo otro Apolo con Daphne. SO. Luego quieres que Cupido te aya herido con la saeta de oro, y a mi con la de plomo. PHI. Yo no lo quisiera, pero veolo: porque desseo tu amor mas que al oro, y el mio para ti es mas pesado que el plomo.

El amor tiene naturaleza de piedrahiman.

Compara el autor sus amores à los de Apolo y Daphne.

SO. Si yo fuera Daphne para contigo, mas ayna me conuirtiera en laurel del temor de tus palabras, que ella por el miedo de las saetas de Apolo.

PHI. Poca fuerça tienen las palabras quando no pueden hazer, lo que solamente los rayos de los ojos suelen hazer con solo vn mirado, que es el mutuo amor, y la reciproca aficion: Al fin à resistirme te veo transformada en laurel, tan inmouible de lugar, como inmudable de proposito, y tan dificultosa para poderte atraher a mi desseo, aunque

yo cada hora me acerco mas al tuyo: y aſsi eſtas ſiempre como el laurel verde y oloroſa, en cuyo fruto ningun otro ſabor ſe halla que el amargo y aſpero, mezclado con xugo pungitiuo. Aſsi que para mi en todo eſtas hecha laurel. Y ſi quieres ver tu conuerſion en laurel, mira mi ſorda harpa, que no ſonara ſino eſtuuiera adornada de tus hermoſiſsimas hojas. SO. Que yo te amo Philon no ſeria honeſto el confeſſarlo, ni piadoſo el negarlo; creelo que la razon haze ſer mas conueniente, aũque temas lo contrario: y pues que el tiempo nos combida ya al repoſo, ſera bien que cada vno de nos vaya preſto à tomarlo: deſpues bolueremos à vernos: entre tanto atiende à la recreacion y acuerdate de la promeſſa.

A Dios.

Fin del ſegundo Dialogo de Amor, de Leon Hebreo, traduzido por Garcilaſſo Inga de la Vega.

SEGVNDA

SEGVNDA PARTE DE LOS DIALOGOS DE Amor de Leon Hebreo.

Traduzidos de Italiano en Español, por Garcilasso Inga dela Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco.

Dialogo. III. Trata del origen del Amor.

Interlocutores. Sophia, y Philon.



SOPHIA. Philon, o Philon no oyes, ò no quieres responder? PHI. Quien me llama? SO. No te passes asi tã de prissa: escucha vn poco. PHI. O Sophia, aqui estauas, no te veia, inaduertidamente passaua. SO. Donde vas con tãta atencion, q̃ no hablas, ni oyes, ni vees los circũstantes amigos? PHI. Yua por algunas necessidades dela parte q̃ menos vale. SO. Menos vale? No deue valer en ti poco lo q̃ priua de tus ojos abiertos el ver, y de tus oydos no cerrados el oyr. PHI. No vale en mi aquella parte mas q̃ en otro, ni yo la estimo mas delo q̃ es justo: ni las necessidades presentes son de tanta importancia, q̃ puedã abstraher totalmẽte mi animo. Asi q̃ las cosas à q̃ yua no son causa (como piensas) de mi enagenacion. SO. Pues di la causa de tus ocupaciones. PHI. Mi mente fastidiadada delos negocios mundanos, y

Refugio dela mente quando esta fatigada quales.

fatigada de tan baxos exercicios, por su refugio se recoge en si misma. S O. A que? P H I. El fin y objeto de mis pensamientos tu lo sabes. S O. Si yo lo supiera, no te lo preguntara: pues te lo pregũto no lo deuo saber. P H I. Si no lo sabes, deurias saberlo. S O. Porque? P H I. Porque quien conoce la causa deue conocer el efeto. S O. Y como sabes tu que conozco yo la causa de tus pensamientos? P H I. Se, que te conoces a ti misma mejor q̃ a otro. S O. Puesto que yo me conozca, aunque no tã perfetamente como yo quisiera, no por esso conozco que sea yo causa de tus abstractas fantasias.

Condiciõ de las mugeres hermosas.

P H I. Vsança es de vosotras hermosas amadas conociendo la passion de los amantes, mostrar que no la conocen. Pero assi como eres mas hermosa y generosa que otra, querria que fuesses tambien mas verdadera. Y pues que tu proprio ser, es ser sin macula que la comun costumbre no causasse en ti defeto. S O. Ya veo Philõ que no hallas otro despidiẽte para huyr mis acusaciones, sino reacusarme. Dexemos à parte si tẽgo noticia de tus pensamientos, ò no, y dime aora claro, que era lo que te hazia yr tan pensatiuo? P H I. Pues te plaze que yo declare lo que tu sabes, te digo, que mi mente retirada à contemplar como suele la hermosura en ti formada, y en ella impressa por imagen, y desseada siẽpre, me ha hecho dexar los sentidos exteriores.

S O.

S O. Ha, ha, reyr me hazes. Como puede imprimirse con tanta eficacia en la mente, lo que estando presente no puede entrar por los ojos abiertos? PHI. Dizes verdad ò Sofia, que si tu resplãdesciente hermosura no se me entrara por los ojos, no huuiera podido traspassarme tanto como ha hecho, el sentido, y la fantasia: y penetrãdo hasta el coraçon no huuiera tomado por eterna habitacion, como tomò la mente mia, llenando la de la escultura de tu imagen: que no traspassan tã facilmente los rayos del Sol à los cuerpos celestiales, ò à los elementos, que estan debaxo hasta la tierra, como me traspasso la imagen de tu hermosura, hasta ponerse en el centro del coraçon, y en el coraçon de la mente. S O. Si esso que dizes fuesse verdad, tanto seria de mayor admiracion, que estando yo tan en lo intimo de tu animo, y señora de todo, que aora à gran pena se me ayan abierto tus puertas del verme, y oyrme. PHI. Y si yo durmiera acusaras me? S O. No, que el sueño te escusara, que suele quitar los sentimientos. PHI. No me escusa menos la causa, que me los ha quitado. S O. Que cosa los podria quitar como el sueño, que es medio muerte? PHI. La eleuaciõ, ò enagenacion causada de la meditacion amorosa, que es mas que medio muerte. S O. Como puede el pensamiento abstraher al hombre de los

La extassis amorosa es mas q̃ medio muerte.

ſentidos mas q̃ al ſueño, que la echa por tierra como à vn cuerpo ſin vida? PHI. El ſueño mas ayna cauſa vida, que la quita: lo que no haze la extaſis amoroſa. SO. De que manera? PHI. El ſueño nos reſtaura de dos maneras, y para dos fines fue de la naturaleza produzido: el vno para hazer quietar el inſtrumẽto de los ſentidos, y los mouimientos exteriores, y recrear los eſpiritus, q̃ exercitan ſus operaciones: porque no ſe reſueluan, y conſumã con los continuos trabajos de la Vigilia: y el otro, para poder ſeruirſe de la naturaleza de ſus eſpiritus, y calor natural en la digeſtion del manjar, que para hazerlo perfetamente, induze el ſueño, para el ceſſar de los ſentidos, y mouimientos exteriores: atrayẽdo los eſpiritus a lo interior del cuerpo, por ocuparſe juntamente con todos en la nutricion, y reſtauracion del animal. Y que eſto ſea aſsi, mira los cielos, que porque no comẽ, y no ſe canſan de ſus mouimientos continuos, velan ſiẽpre, y no duermen jamas. Aſsi que el ſueño en los animales mas ayna es cauſa de vida, que ſemejança de muerte. Pero la enagenacion hecha por la meditacion amoroſa es con priuacion de ſentido, y mouimiento, no natural ſino violento: ni los ſentidos repoſan con ella, ni el cuerpo ſe reſtaura, antes ſe impide la digeſtion, y ſe cõſume la perſona. Aſsi, que ſi el ſueño me eſcuſara de no auerte hablado, y viſto, mu-

El ſueño fue produzido para dos fines.

Razõ por q̃ los cielos no duermẽ jamas.

Extaſis amoroſa cauſa muchos daños.

cho mas deue escusarme la enagenacion, y extasis amorosa. SO. Quieres que el pensatiuo que vela, duerma mas que el que duerme? PHI. Quiero que sienta menos q̃ el que duerme: que no menos q̃ en el sueño, se retiran a dẽtro los espiritus en el extasis, y dexã los sentidos sin sentimiento, y los miẽbros sin mouimiento: porq̃ la mente se recoge en si misma à contẽplar en vn objeto tã intimo, y desseado, q̃ la ocupa toda, y la enagena, como aora hizo en mi la contẽplaciõ de tu hermosa ymagen, dea de mi desseo. SO. Estraño me parece q̃ el pẽsamiento haga el adormecimiento, q̃ el profundo sueño sue le hazer. Que yo veo que nosotros pẽsando podemos hablar, oyr, y mouernos: antes sin pẽsar no podemos hazer estas operaciones perfeta, y ordenadamẽte. PHI. La mẽte es la q̃ gouierna los sentimiẽtos, y ordena los mouimientos voluntarios de los hõbres: de dõde para hazer este oficio, conuiene q̃ salga de lo interior del cuerpo a las partes exteriores à buscar los instrumentos, para hazer las tales obras, y para aproximarse a los objetos de los sentidos, que estan de fuera: y entonces pensando, se puede ver, oyr, y hablar sin impedimento. Pero quando la mente se recoge a dentro, y en si misma à cõtemplar con summa eficacia, y vnion vna cosa amada, huye de las partes exteriores, y desamparando los sentidos, y mouimientos se

El pensatiuo siente menos q̃ el dormido.

Gouierno y exercicio interior, y exterior de la mente.

ſe retira con la mayor parte dela virtud, y eſpiritus en aquella meditacion, ſin dexar nos en el cuerpo otra virtud mas de aquella, ſin la qual no podria ſuſtentarſe la vida, que es la vital del mouimiento continuo del coraçon, y anhelito de los eſpiritus por las arterias, para atraher el ayre freſco de fuera, y para echar de adentro el ya eſcalentado. Eſto queda ſolamente con alguna coſa poca de la virtud nutritiua que la mayor parte de lla eſta impedida en la profunda cogitacion: y por eſto ſuſtenta poco manjar mucho tiempo a los cõtemplatiuos. Y aſsi como el ſueño, haziendoſe fuerte con la virtud nutritiua, roba, priua, y ocupa la recta cogitacion de la mente perturbando la fantaſia con la ſubida de los vapores al celebro del mãjar que ſe cueze, los quales cauſan los varios, y deſordenados ſueños: aſsi el intimo, y eficaz penſamiento roba, y ocupa al ſueño, nutrimento, y digeſtion del manjar. SO. Por vna parte hazes ſemejantes el ſueño, y la contemplacion, porque el vno, y el otro deſamparan los ſentidos, y los mouimientos, y atrahen adentro los eſpiritus: y por otra los hazes contrarios, diziendo que lo vno priua, y ocupa à lo otro. PHI. Aſsi es en efeto: porque en algunas coſas ſon ſemejantes, y en otras deſſemeſantes. Son ſemejantes en lo que dexan, y deſſemeſantes en lo q̃ adquieren. SO. De

Razõ por q̃ poco mãjar ſuſtẽta mucho tiẽpo a los cõtemplatiuos.

Los ſueños de q̃ ſe cauſan.

Semejãças y deſſemejãças entre el ſueño y la extaſsis.

que manera? PHI. Porque el ſueño, y la contemplacion ygualmente deſamparan, y priuan el ſentido, y el mouimiento: pero el ſueño los deſampara, haziendo fuerte la virtud nutritiua: y la contemplacion los deſampara, haziendo fuerte la virtud cogitatiua. Tambien ſon ſemeſantes, porque ambos retiran el eſpiritu de lo exterior à lo interior del cuerpo. Y ſon deſſemeſantes, porque el ſueño lo retira à la parte inferior del cuerpo debaxo del pecho, que es, al vientre; donde eſtan los miembros de la nutricion, el eſtomago, higado, inteſtinos, y otros: porque alli atienden a la digeſtion del manſar para la ſuſtentacion: y la contem placion lo retira à la parte mas alta del cuerpo, que eſta ſobre el pecho: eſto es, al celebro, que es la ſilla de la virtud cogitatiua, y morada de la mente, para hazer alli la meditacion perfeta. Aſsi miſmo la intencion de la neceſsidad de retirar los eſpiritus es diuerſa en ellos: porque el ſueño los retira a dentro, por retirar con ellos el calor natural, de cuya abundancia tiene neceſsidad para la digeſtion, que ſe haze en el ſueño. Pero la contemplacion los retira, no por retirar el calor natural, ſino por retirar todas las virtudes del anima, y vnir ſe el anima toda, y hazerſe fuerte para contemplar bien en aquel deſſeo. Auiendo pues tanta diuerſidad entre el ſueño, y la contemplacion con razon

el

el vno roba, y ocupa al otro. Pero en el perderse de los sentidos, y mouimiẽto la contẽplaciõ es ygual al sueño, y quiça los priua con mayor violencia, y fuerça. SO. No me parece q̃ el pẽsatiuo pierde los sentidos, como el q̃ duerme. Y tu no me negaras, q̃ al amãte en el extasis no le queda el contẽplar, y pẽsar en grã fuerça, siendo anejo à los sentidos: y q̃ al que duerme no le queda desto cosa alguna, sino solamente la nutricion q̃ no tiene que hazer cõ los sentidos: lo qual tãbien se halla en las plãtas. PHI. Si lo cõsiderares bien hallaras lo cõtrario: que en el sueño aunq̃ se pierdẽ los sentidos del ver, oyr, gustar, y oler, no se pierde empero el sentido del tacto: q̃ durmiendo se siente frio, y calor, y tãbien queda la fantasia en muchas cosas: y aunq̃ es desordenada, sus sueños las mas vezes son de las passiones presentes: pero en la trãsportacion, y contẽplatiua, se pierde tãbien con los otros sentidos el sentimiẽto del calor, y del frio: y assi mismo se pierde el pensamiento, y fantasia de toda cosa, excepto de aquella q̃ se contẽpla. Y aun esta meditacion sola, q̃ al contemplatiuo amante le queda, no es de si, sino de la persona amada: ni el, exercitando la tal meditaciõ, esta en si, sino fuera de si, y en el que contempla, y dessea. Que quando el amante esta en extasis, contemplando en lo que ama, ningũ cuydado, ni memoria tiene de si mismo, ni haze en su beneficio

La extasis priua mas los sentidos que el sueño.

obra alguna, natural, ſenſitiua, motiua, ò racional: antes del todo es ageno de ſi miſmo, y proprio del q̃ ama, y contempla, en el qual ſe cõuierte totalmente: que la eſsẽcia del anima, es ſu proprio acto, y ſi ſe vne para contemplar intimamente vn objeto, ſe tranſporta en el ſu eſsẽcia: y aquel es ſu propria ſuſtãcia, y no es mas anima, y eſsencia del que ama, ſino ſola eſpecie actual de la perſona amada. Aſsi q̃ mucho mayor abſtracciõ es la de la enagenacion amoroſa, q̃ la del ſueño. Pues luego con qual razon podras acuſarme, o Sofia, de no auerte viſto, ò hablado? SO. No ſe puede negar, q̃ no ſe vea à todas horas, q̃ la eficaz contẽplaciõ de la mẽte ſuele ocupar los ſentidos: pero yo querria ſaber mas claramẽte la razõ. Dime pues, porq̃ pẽſando tã intimamẽte, quãto ſe quiera, no quedã los ſentidos en ſu operaciõ: Que la mẽte para cõtẽplar no tiene neceſsidad de ſeruirſe de la retracciõ de los ſentidos, pues no tienen q̃ hazer en ſu obra. Ni ha meneſter la copia del calor natural, como en la digeſtiõ del mãjar, ni tiene neceſsidad de los eſpiritus, q̃ ſiruẽ à los ſentidos: porq̃ la mẽte no obra mediãte los eſpiritus corporales, por ſer incorporea. Pues luego q̃ neceſsidad tiene la meditaciõ del enagenamiento de los ſentidos, y porq̃ los priua, o los retira, y recoge? PHI. El anima es en ſi vna, e indiuiſible, pero eſtendiendoſe virtualmente por todo el cuerpo, y dila-

Razõ porque en la extaſis no quedã los ſentidos en ſu operacion.

dilatandose por sus partes exteriores hasta la super ficie, se derrama para ciertas operaciones pertenecientes al sentido, y mouimiento, y sustentacion, mediante diuersos instrumentos: y se diuide en muchas y diuersas virtudes, como acaece al Sol, que siendo vno, se diuide, y multiplica por la dilatacion, y multiplicacion de sus rayos, segun el numero, y diuersidad de los lugares à que se aplica. Pues quando la mente espiritual (que es el coraçon de nuestro coraçon, y anima de nuestra anima) por la fuerça del desseo se retira en si misma, à contemplar en vn intimo, y desseado objeto, recoge en si el anima toda, restringendose toda en su indiuisible vnidad: y con ella se retiran los espiritus, aunque no los exercita: y recogense en medio de la cabeça, donde esta el pensamiento, ò al centro del coraçon donde esta el desseo, dexando los ojos sin vista, los oydos sin oyr, y asi los otros instrumentos sin sentimiento, y mouimiẽto; y aun los miembros interiores de la nutricion se disminuyen de su continua, y necessaria obra de la digestion, y distribucion del manjar: solo encomienda el cuerpo humano à la virtud vital del coraçon, la qual te he dicho, que es guardiana vniforme de la vida. La qual virtud es medio en lugar, y dignidad de la virtud del cuerpo humano, y la q̃ liga la parte superior cõ la inferior. SO. De

La mente es coraçõ de nuestro coraçõ, y anima de nuestra anima.

que

que manera es la virtud vital, ligadura, y segundo lugar, y dignidad de las partes superiores, e inferiores del hombre? PHI. El lugar de la virtud vital es el coraçõ, el qual esta en el pecho, que es medio entre la parte inferior del hombre, q̃ es el vientre, y la superior que es la cabeça. Y asi es medio entre la parte inferior nutritiua, q̃ esta en el vientre, y la superior conocitiua, q̃ esta en la cabeça. De donde por su medio se enlazan en el ser humano estas dos partes, y virtudes: de manera que sino fuera por el vinculo desta virtud, nuestra mente, y anima en las afectuosissimas contemplaciones se desenlazara de nuestro cuerpo, y la mente volara de nosotros de tal manera, que quedara el cuerpo priuado del anima. SO. Seria posible que eleuandose tanto la mente en las tales contemplaciones, recogiose tambien consigo este vinculo de la vida? PHI. Tan pungitiuo podia ser el desseo, y tan intima la contemplacion, que del todo desenlazasse, y retirasse el anima del cuerpo, resoluiendose los espiritus por la fuerte, y apretada vnion: de modo q̃ aferrandose el anima afectuosamẽte con el desseado, y contẽplado objeto, podria dexar el cuerpo desanimado del todo. SO. Dulce seria tal muerte. PHI. Tal fue la muerte de nr̃os bienauẽturados, q̃ contẽplando con summo desseo la hermosura diuina, conuirtiendo toda el anima en ella desampararõ el

El coraçon y su naturaleza.

El anima puede desamparar el cuerpo en la intima cõtẽplaciõ.

Genero d̃ suauissima muerte.

cuerpo. De donde la ſagrada Eſcritura hablando de la muerte de los dos ſantos paſtores, Moyſes, y Aron, dize q̃ murieron por boca de Dios. Y los Sabios declararon metaforicamente, q̃ murieron beſando la diuinidad; eſto es, arrebatados de la amoroſa contẽplacion, y vnion diuina, ſegun has entẽdido. SO. Gran coſa me parece que nueſtra anima pueda con tanta facilidad volar a las coſas corporeas, y tambien retirarſe toda juntamente a las coſas eſpirituales: y que ſiendo vna, e indiuiſible, como dizes, pueda volar entre coſas ſummamente contrarias, y diſtintas, como ſon las corporales de las eſpirituales. Querria que me declaraſſes Philõ, alguna razon con que mejor pudieſſe entender mi mente eſte admirable boltear de nueſtra anima: y dime con que artificio dexa, y toma los ſentidos, inſiſte, y deſiſte de la contemplacion ſiempre que le plaze, como has dicho. PHI. En eſto el anima es inferior al entendimiento abſtracto; porque el entẽdimiento es en todo vniforme ſin mouimiento de vna coſa en otra, ni de ſi a coſas agenas: pero el anima que es inferior a el (porq̃ depende del) no es vniforme, antes por ſer medio entre el mundo intelectual, y el corporeo (digo medio, y vinculo con que el vno, y el otro ſe liga) conuiene que tenga vna naturaleza miſta de inteligencia eſpiritual, y mutacion corporea: de otra manera no podria

Moyſes y Aron murieron cõtẽplãdo la diuinidad

Naturaleza y mutaciõ del anima.

animar los cuerpos. Por lo qual acaece que muchas vezes ſale de ſu inteligencia a las coſas corporales, para ocuparſe en la ſuſtentacion del cuerpo con la virtud nutritiua, y tambien para reconocer las coſas exteriores neceſſarias a la vida, y a la contemplacion, mediante la virtud, y obras ſenſitiuas. Y otras vezes ſe retira en ſi, y buelue a ſu inteligencia, y ſe enlaza, y vne con el entendimiento abſtracto ſu anteceſſor: y de alli ſale aſsi miſmo a lo corporeo, y deſpues torna a lo intelectual, ſegun ſus ocurrentes inclinaciones. Y por eſto dize Platon que el anima es compueſta de ſi, y de otra coſa, de inuiſible, y de viſible. Y dize que es numero que mueue a ſi miſmo. Quiere dezir que no es de vniforme naturaleza, como el puro entendimiento; antes es de numero de naturalezas: no es corporal, ni eſpiritual, y ſe mueue de la vna en la otra continuamente. Y dize que ſu mouimiento es circular, y continuo: no porque ſe mueua de lugar a lugar corporalmẽte, antes eſpiritualmente, y operatiuamente ſe mueue de ſi en ſi: eſto es, de ſu naturaleza intelectual, en ſu naturaleza corporea, boluiendo deſpues a ella aſsi ſiempre circularmente. SO. Pareceme que caſi entiendo eſſa diferencia, q̃ hazes en la naturaleza del anima, pero ſi hallaſſes algun buen exemplo para mejor aquietarme el animo, ſeria agradable. PHI. Qual exemplo

Opiniõ de Platõ acerca del anima.

ay mejor, que el de los dos principes celestiales, q̃ el immenso criador hizo simulacros del entendimiento, y del anima? SO. Quienes son? PHI. Las dos lumbreras, la grande q̃ haze dia, y la pequeña que sirue de noche. SO. Quieres dezir el Sol, y la Luna? PHI. Ellos. SO. Que tienen que ver con el entendimiento, y el anima? PHI. El Sol es simulacro del entendimiento diuino, del qual depẽde todo entendimiento: y la Luna es semejança del anima del mũdo, de la qual procede toda anima. SO. De que manera? PHI. Bien sabes que el mundo criado se diuide en corporal, y espiritual: esto es, incorporeo. SO. Bien se esso. PHI. Y sabes que el mundo corporeo es sensible, y el incorporeo intelegible. SO. Tambien se esso. PHI. Pues deues saber que entre los cinco sentidos, solo la vista ocular es la que haze al mundo corporeo ser sensible, assi como la vista intelectual haze ser al incorporeo intelegible. SO. Y los otros quatro sentidos, oydo, tacto, sabor, y olor, para que son? PHI. La vista sola es el conocimiento de todos los cuerpos: el oydo ayuda al conocimiento de las cosas, no tomando lo de las mismas cosas, como el ojo, sino tomandolo de otro conociente, mediante la lengua: la qual ò las ha conocido por la vista, ò entendido del que las ha visto. De manera que el antecessor del oydo es la vista:

El Sol es semejãça d'l entendimiẽto diuino.

La Luna es simulacro del anima del mũdo.

La vista y su excelencia.

El oydo y su oficio.

y co-

y comunmẽte el oydo ſupone el ojo, como a origen principal para el conocimiento intelectual. Los otros tres ſentidos ſon todos corporales, hechos mas ayna para el conocimiento, y vſo de las coſas neceſſarias a la ſuſtẽtacion del animal, que para el conocimiento intelectual. SO. Tambien tienen viſta, y oydo los animales, que no tienen entendimiento. PHI. Si que lo tienen, porque tambien a ellos les ſon neceſſarios para la ſuſtentacion del cuerpo. Pero en el hombre de mas del prouecho que hazen a ſu ſuſtento, ſon propriamente neceſſarios para el conocimiento de la mẽte: porque por las coſas corporeas ſe conocẽ las incorporeas; las quales el anima recibe del oydo por informacion de otro, y la viſta por proprio conocimiento de los cuerpos. SO. Bien he entendido eſſo, di mas adelante. PHI. Ninguna deſtas dos viſtas, corporal, e intelectual, puede ver ſin luz, que le alumbre. Y la viſta corporal, y ocular, no puede ver ſin la luz del Sol, que alumbra al ojo, y al objeto ſea de ayre, ò de agua, ò de otro cuerpo tranſparente, ò diafano. SO. El fuego, y las coſas reſplandecientes no nos alumbran tambien, y hazen ver? PHI. Si, pero imperfetamente, tanto quanto ellas participan de la luz del Sol, que es el primer reſplandor: ſin la qual, auida del immediatamente, ò de otra manera por habito, y forma participada;

La viſta y el oydo ſon neceſſarios para el conocimiento de la mente.

No ſe puede ver ſin la luz del Sol.

La viſta intelectual no puede ver ſin la luz diuina

pada; el ojo jamas podria ver. Aſsi la viſta intelectual jamas podria ver, y entender las coſas, y razones incorporeas, y vniuerſales, ſino fueſſe alũbrada del entẽdimiento diuino: y no ſolamẽte ella, pero tãbien las eſpecies q̃ eſtan en la fantaſia (de las quales la virtud intelectiua toma el conocimiento intelectual) ſon alumbradas de las eternas eſpecies que eſtan en el entendimiento diuino. Las quales ſon exẽplares de todas las coſas criadas, y preexiſten en el entendimiento diuino, de la manera que preexiſten las eſpecies exemplares de las coſas artificiadas en la mente del artifice; las quales ſon la miſma arte. Y à eſtas eſpecies ſolas llama Platon Ideas, de tal manera que la viſta intelectual, y el objeto, y tambien el medio del acto inteligible, todo es alumbrado del entendimiento diuino; aſsi como es alumbrada del Sol la viſta corporea, con el objeto, y el medio. Luego es manifieſto que el Sol en el mundo corporeo viſible, es ſimulacro del entendimiento diuino en el mundo intelectual. S O. Agradame la ſemejança del Sol al entendimiento diuino: y aunque la verdadera luz ſea la del Sol, tambien la influencia del entendimiento diuino con buena ſimilitud ſe puede llamar luz como tu la llamas.

Platõ y ſus Ideas.

Cõ mas razon ſe llama luz la del entendimiento diuino q̃ la del Sol.

P H I. Antes con mas razon ſe llama luz, y mas verdaderamente lo es, eſta del entendimiento,

que

que la del Sol. SO. Porque mas verdadera?
PHI. Asſi como la virtud intelectiua es mas excelente, y tiene mas perfeto, y mas verdadero conocimiento que la viſiua, aſsi la luz, que alumbra a la viſta intelectual, es mas perfeta, y mas verdadera luz que la del Sol, que alumbra al ojo. Y mas te dire, que la luz del Sol no es cuerpo, ni paſsion, calidad, ò acidente de cuerpo, como creen algunos baxos Filoſofantes: antes no es otra coſa que ſombra de la luz intelectual, o reſplandor della comunicado al cuerpo mas noble. De donde el ſabio profeta Moyſen dize del principio de la creacion del mundo, que ſiendo todas las coſas vna confuſion tenebroſa a manera de vna eſcura profundidad de agua, el eſpiritu de Dios aſpirando en las aguas del Caos, produxo la luz. Quiere dezir, que del reſplandeciente entendimiento diuino fue produzida la luz viſiua en el primer dia de la creacion, y en el quarto dia fue aplicada al Sol, y à la Luna, y à las Eſtrellas. SO. Dime te ruego, como puede ſer, que la luz de los cuerpos ſea coſa incorporea, y caſi intelectual? Y ſi es corporea como podras negar, que no ſea ò cuerpo, ò calidad, ò acidente de cuerpo? PHI. La luz del Sol no es acidente, ſino forma eſpiritual ſuya, dependiente, y formada de la luz intelectual y diuina. En las otras eſtrellas es tambien formal, pero

La luz del Sol es ſombra de la luz intelectual.

Nota a cerca đ la producion de la luz.

La luz es forma eſpiritual del Sol.

participada del ſol, y mas infima: y corporalmente es participada como forma en el fuego, y en los cuerpos luzidos de los mundos inferiores. Pero en los cuerpos diafanos tranſparentes, como es el ayre, y el agua, ſe repreſenta la luz del iluminado como acto ſeparable eſpiritual, y no corporeo a manera de calidad, ò paſsion: y el diafano es ſolamente vehiculo de la luz, pero no ſubjeto della. SO. Porque no? PHI. Porque ſi la luz en el diafano fuera calidad en ſubjeto, tuuiera las cõdiciones della, que ſon ſeys. Y la primera, porque ſe dilatara por todo el ſuſeto, vna parte deſpues de la otra: pero la luz ſubitamente penetra por el diafano. La ſegunda, que la calidad adueniente muda la natural diſpuſicion del ſuſeto: pero la luz ninguna mudança haze en el diafano. La tercera, porque la calidad ſe eſtiende a limitado eſpacio; pero la luz ſe eſtiende en el diafano ſin limite, ni medida. Quarta, porque remouido el formador de la calidad, ſiempre queda por algun tiempo alguna impreſsion della en el ſuſeto, como el calor del agua deſpues de apartada del fuego: pero quitado el iluminante, nada de la luz queda en el diafano. Quinta, porque la calidad ſe mueue cõ ſu ſuſeto; pero la luz en quanto iluminãte no ſe mueue ella por el mouimiento del ayre, ò del agua en que eſta. Sexta, que las muchas calidades de vna

El diafano es vehiculo de la luz, pero no ſujeto della.

Seys argumẽtos que mueſtrã la luz no ſer calidad en ſujeto.

eſpecie en vn ſujeto, ſe confunden, y mezclan, o ſe componen en vno; pero muchas lumbres no ſe componen en vno, veras que ſi caminas con dos lumbres hazen dos ſombras, y ſi cõ mas, mas ſombras hazen. Tambien ſi ſe ponen a vn agujero pequeño tres ò mas lumbres de diuerſas partes, veras que entran por el agujero tres luzes opueſtas. Todas eſtas coſas nos mueſtran que la lumbre en el diaphano, ò en el cuerpo iluminante no es calidad, o paſsion corporea, antes vn acto eſpiritual que actua al diaphano por repreſentacion del iluminãte, y ſeparable por la remocion del. Y no aſsiſte de otra manera la lumbre al diaphano, que el entendimiento, o anima intelectiua al cuerpo, que tiene cõ ella ligadura exiſtente, o eſſencial, pero no miſtible: por lo qual no ſe muda por la mutacion del cuerpo, ni ſe corrompe por la corrupcion del. Aſsi que la verdadera luz es la intelectual, que alumbra eſſencialmente al mundo corporeo, e incorporeo: y en el hombre da luz al anima, y viſta intelectiua: de la qual luz ſe deriua la luz del Sol, que formalmente, y actualmente alumbra al mundo corporeo; y en el hombre da luz à la viſta ocular: para poder comprehender todos los cuerpos, no ſolamente los del mundo inferior de la generaciõ (como hazen tambien los otros ſentidos) pero tãbien los cuerpos diuinos, y eternos del mundo celeſtial.

La luz aſſiſte en el diaphano como el entendimiẽto en el cuerpo.

La verdadera luz es la intelectual.

La vista causa enel hombre el conocimiẽto intelectiuo.

lestial. La qual principalmente causa en el hombrẽ el conocimiento de las cosas incorporeas, que por ver las estrellas, y los cielos en continuo mouimiento, venimos à conocer, ser los mouedores dellos intelectuales, e incorporeos: y tambien la sabiduria, y potencia del vniuersal Criador, y opifice dellos, como dize Dauid, Quando veo tus cielos, obra de las tus manos, &c. SO. Mucho mas excelẽte hazes la vista, que todos los otros sentidos juntos. Empero los otros mayormente el tacto, y el gusto veo que son mas necessarios à la vida del hombre. PHI. Son mas necessarios a la vida corporal, y la vista à la vida espiritual de la inteligencia: y por esto es mas excelente en el instrumento, enel objeto, enel medio, y enel acto. SO. Declarame essas quatro excelencias. PHI. El instrumento tu lo vees, quanto es mas claro, mas espiritual, y artificiado que los instrumentos delos otros sentidos: que los ojos no semejan à las otras partes del cuerpo, no son carnales, sino lucidos, diafanos, y espirituales: parecen estrellas, y en hermosura exceden à todas las otras partes del cuerpo. El artificio dellos conoceras en la compostura de sus siete humidades, o tunicas: la qual es admirable mas que de ningun otro miembro, o instrumento. El objeto de la vista es todo el mundo corporeo, assi el celestial, como el inferior: los otros sentidos solamente

La vista es mas excelẽte que los otros sentidos en quatro excelencias.

mente pueden comprehender parte del mundo inferior imperfetamente. El medio de los otros ſentidos es o carne, como en el tacto, o vapor, como enel olfato, o humidad, como enel ſabor, o ayre, que ſe mueue, como enel oydo: pero el medio de la viſta es el lucido, eſpiritual, diafano, que es el ayre iluminado de la celeſtial luz: la qual excede en hermoſura à todas las otras partes del mundo, como excede el ojo à todas las otras partes del cuerpo animal. El acto de los otros ſentidos ſe eſtiende à pocas coſas de los cuerpos, que ellos comprehenden: El olfato ſiente ſolamente los pungimientos de los vapores: y el ſabor los pungimiẽtos de la humidad del manjar, y beuida: el tacto los pungimientos de las calidades paſsiuas con algun poco de ſentimiento comun materialmente, e imperfetamente: demanera que las eſpecies deſtos tres ſentidos ſon ſolamente paſsiones, y pungimientos propinquos. El oydo aunque es mas eſpiritual, y alexado de los objetos, al fin ſiente ſolamente los golpes graues, y agudos del ayre, mouido por la percuſsion del vn cuerpo con el otro, y eſto en breue diſtancia, y ſus eſpecies ſon miſtas mucho con la paſsion percuſsiua, y con el mouimiento corporeo. Pero el ojo vee las coſas, que eſtan en la vltima circunferencia del mundo, y en los primeros cielos, y mediante

la luz

la luz comprehende todos los cuerpos alejados, y cercanos, y aprehende todas las especies dellos sin passion alguna: conoce sus distancias, sus colores, sus luzes, sus grandores, sus figuras, su numero, sus sitios, sus mouimientos, y toda cosa deste mundo con muchas y particulares diferencias, como si el ojo fuera vna espia del entendimiento, y de todas las cosas inteligibles: por lo qual dize Aristoteles, que amamos mas al sentido de la vista q̃ à los otros sentidos, porque aquel nos adquiere mas cosas conocidas que todos los otros. Pues assi como en el hombre (que es mundo pequeño) el ojo entre todas sus partes corporeas, es como el entendimiento entre todas las virtudes del anima, y es simulacro y ministro della: assi en el mũdo grãde, el Sol entre todos los corporales, es como el entendimiento diuino entre todos los espirituales, y es simulacro suyo, y su verdadero sequaz y ministro: y assi como la luz, y la vista del ojo del hombre es dependiente de la luz intelectual y de su vista, y le sirue con muchas diferencias de cosas vistas y conocidas; assi la luz del Sol depende y sirue à la primera verdadera luz del entendimiento diuino. Assi que bien podras creer que el Sol es verdadero simulacro del entendimiento diuino: y sobre todo se le assemeja en la hermosura, que assi como la summa hermosura consiste en el entendimiento diuino:

Los ojos son espias del entendimiento.

Porque amamos mas los ojos q̃ a los otros sentidos.

Semejãça entre el ojo y el entendimiento humano.

Semejãça entre el Sol y el entendimiento diuino.

diuino,en el qual todo el vniuerſo eſtà hermoſiſsi mamente figurado: aſsi en el mundo corporeo la del Sol es la ſumma hermoſura,que à todo el vniuerſo haze hermoſo,y reſplandeciente. SO. Verdadero ſimulacro es el Sol del entendimiento diuino,y aſsi el ojo del entendimiento humano, como has dicho, y verdaderamente tienen gran ſemejança el entendimiento humano, y el ojo corporeo, con el entendimiento diuino,y con el Sol. Pero vna deſſemejança me parece que ay entre nueſtro ojo, y el Sol,que no la ay entre nueſtro entendimiento, y el diuino. Sabida coſa es, que el nueſtro aſſemeja al diuino en eſto, que cada vno dellos vee,y alumbra: que aſsi como el diuino no ſolamente entiende todas las eſpecies de las coſas que eſtan en el, mas tambien alumbra todos los otros entendimientos con ſus reſplandecientes, y eternas Ideas,o eſpecies: aſsi nueſtro entendimiẽto no ſolamente entiende las eſpecies de todas las coſas, pero tambien alumbra todas las otras virtudes conocitiuas del hombre, para que ya que el conocimiento dellas es particular y material, ſea endereçado por el conocimiento no beſtial,como en los otros animales. Y por eſto no ſon tan ſemejantes el ojo,y el Sol,que el ojo vee,y no alumbra, y el Sol alumbra,y no vee. PHI. Quiça no los hallaremos deſſemejãtes en eſto, que nueſtro ojo no

ſolamente vee con la luz vniuerſal del diafano, mas tambien con la luz particular delos rayos lucidos, que ſalen del miſmo ojo haſta el objeto: los quales ſolos no ſon ſuficientes à alumbrar el medio, y el objeto, empero ſin ellos la luz vniuerſal no baſtaria à hazer actual la viſta. SO. Crees tu que vee el ojo embiando ſus rayos al objeto? PHI. Si que lo creo. SO. Ya en eſſo no eres peripatetico, q̃ Ariſtoteles lo reprueua, y tiene que la viſta ſe haze por repreſentacion de la eſpecie del objeto en la pupila del ojo, no embiando los rayos, como dize Platon. PHI. Ariſtoteles no enſeño contra Platon, porque yo tengo que en el acto viſsiuo ſon neceſſarias ambas eſtas dos coſas, aſsi la embiada de los rayos del ojo à aprehender y à alumbrar el objeto, como la repreſentacion de la eſpecie del objeto en la pupila: y aun no baſtan eſtos dos mouimientos contrarios para la viſta, ſin otro tercero y vltimo, y es que el ojo, mediante los rayos ſobre el objeto, es neceſſario que conforme y concuerde la eſpecie del objeto impreſſa con el objeto exterior, y en eſte tercer acto conſiſte la perfeta razon de la viſta. SO. Nueua me parece eſſa opinion tuya? PHI. Antes antigua quanto la propria verdad; y lo que yo quiero enſeñarte es que el ojo no ſolamente vee, ſino que tambien alumbra primero lo que vee. Aſsi que conſequentemente no

Tres condiciones neceſſarias para la viſta.

creas,

creas, que el Sol alumbra ſolamente, ſino que vee, que de todos los ſentidos del cielo, ſolamente el de la viſta ſe eſtima que alli eſta mucho mas perfetamente, que en el hombre, ni en otro animal. SO. Como, veen los cielos como noſotros? PHI. Segun dizen, mejor que noſotros. SO. Tienen ojos? PHI. Y quales mejores ojos que el Sol, y las eſtrellas, que en la ſagrada Eſcritura ſe llaman ojos de Dios por la viſta dellos: diziendo el Profeta por los ſiete planetas, aquellos ſiete ojos de Dios que ſe eſtienden por toda la tierra. Y otro Profeta dize por el cielo eſtrellado, que ſu cuerpo eſta lleno de ojos, y al Sol llaman ojo, y dizen ojo del Sol. Eſtos ojos celeſtiales, tãbien quanto alumbran tanto veen, y mediante la viſta comprehenden, y conocen todas las coſas del mundo corporeo, y las mutaciones dellas. SO. Y ſi no tienẽ mas que viſta, como pueden comprehender las coſas de los otros ſentidos? PHI. Las coſas que conſiſten en pura paſsion, no las comprehenden en aquel modo que noſotros; de donde no ſienten los ſabores por el guſto, ni la calidad por el tacto, ni los vapores por el olfato: pero como aquellos celeſtiales ſon cauſa de las naturalezas, y calidades de los elementos (de los quales ſe deriuan las tales coſas) preconocen cauſalmente todas aquellas coſas: y tambien por la viſta comprehenden

El Sol no ſolamente alumbra, ſino que vee.

las

las cosas que hazen las tales passiones y efetos.

Los cielos oyen.

SO. Y del oydo que diras? oyen? PHI. No por proprio instrumento, que solamente tienen el de la vista: pero viendo los mouimientos de los cuer pos, y de los labrios, lengua, y otros instrumentos de las bozes, se puede dezir, que comprehenden los sinificados dellas: como veras que hazen muchos hombres sagaces enel ver, que viẽdo los mo uimientos de los labrios, y boca, sin mas oyr las bozes, comprehenden lo que se habla: quanto me jor podra hazerlo la vista de las grandes y claras estrellas, y mayormente la del Sol, que yo estimo que con ella sola penetra todos los cuerpos del mundo, y aun la sombria tierra, como se vee por el calor natural que el Sol da hasta el centro de la tierra: y assi con sola la virtud vissiua comprehende sutilissima y perfetissimamente todas las cosas, calidades, passiones, y artes del mundo corporeo.

Semejança de nuestro entendimiento al diuino.

Assi que como nuestro entendimiento se asseme ja al entendimiento diuino enel ver y alumbrar ygualmente, assi el ojo se assemeja al Sol enel ver, y alumbrar ygualmente. Y assi como nuestro ojo se assemeja à nuestro entendimiento en dos cosas, vista, y lumbre, assi el Sol se assemeja al entendimiento diuino, en el ver, y alumbrar las cosas.

Semejança del ojo al Sol.

SO. Assaz me has dicho de la semejança del Sol al entendimiento diuino: dime algo de la semejãça

que

que dizes que tiene la Luna al anima del mundo. PHI. Afsi como el anima es medio entre el entendimiento, y el cuerpo, y es hecha y compuesta de la estabilidad y vnidad intelectual, y de la diuersidad, y mutacion corporea, afsi la Luna es medio entre el Sol (simulacro del entendimiento) y la corporea tierra, y afsi es hecha, y compuesta de la vnica y estable luz solar, y dela diuersa y mudable tenebrosidad terrestre. SO. Ya te he entendido. PHI. Si me has entendido, declarame lo que te he dicho. SO. Que la Luna sea medio entre el Sol y la tierra es manifiesto: porque su sitio es debaxo del Sol, y se halla sobre la tierra, y en medio de ambos, mayormente segũ los antiguos, que dixeron que el Sol esta inmediate sobre la Luna. Afsi mismo, que la composicion de la Luna sea de la luz solar, y de la tenebrosidad terrestre, se muestra por las escuras manchas, que aparecen en medio dela Luna, quando esta llena de luz: de manera que su luz es mista de tenebrosidad. PHI. Entendido has parte de lo que te dixe, y la mas llana, la principal te falta. SO. Declarame pues lo que resta. PHI. De mas de lo que has dicho, la misma luz de la Luna, o lumbre por ser lẽta en su resplandecer es medio entre la clara luz del Sol, y la tenebrosidad terrestre. Y afsi mismo la propria Luna està siempre compuesta de luz, y de tinieblas: porque siempre

Semejança de la Luna al anima del mundo.

La Luna es medio entre la luz del Sol y las tinieblas de la tierra.

La Luna siempre esta cõpuesta de luz y de tinieblas.

(excepto quando esta eclipsada)esta la mitad della alumbrada del Sol,y la otra mitad escura. Y ya pudiera dezirte en esta composicion grandes particularidades de la semejança de la Luna al anima como de su verdadero simulacro, sino temiera ser prolixo. SO. Dime las de todas maneras te suplico,porque esto no me quede imperfeto,que la materia me agrada,y no me acuerdo auerla oydo a otro,y el dia es bien largo tanto que aura para todo. PHI. La Luna es redonda como vna bola,y siempre(sino esta eclipsada)recibe la luz del Sol en la mitad de su globo. La otra mitad de su globo de atras,q̃ no vee al Sol esta siempre escura. SO. Pues no parece que esta siempre alumbrada la media bola de la Luna,antes raras vezes, y solamente en el plenilunio:en los otros tiempos no comprehende la luz la media bola,sino vna parte della, vnas vezes grande,otras pequeña, segun va creciendo, o descreciendo la Luna: y otras vezes parece que no tiene luz alguna, como es à la conjuncion de la Luna,y vn dia antes,y otro despues,que no parece iluminada en parte alguna. PHI. Dizes verdad quãto à la aparencia, pero en efeto siempre tiene toda la media bola iluminada del Sol. SO. Pues como no la vemos? PHI. Porque mouiendose la Luna siempre, apartandose, o acercandose al Sol, se muda de la luz: la qual siempre alumbra su mitad

Nueua filosofia q̃ no la ha enseñado otro.

circu-

circularmente de la vna en la otra parte: esto es, de la parte suya superior, à la inferior, o de la inferior à la superior. SO. Qual se llama superior, y qual inferior? PHI. La parte inferior de la Luna es la que esta hàzia la tierra, y mira a nosotros, y nosotros la vemos, quando esta toda luminosa, o parte della: y la superior es la que esta hàzia el cielo del Sol, que es encima de la Luna, y no la vemos aũque este luminosa. Demanera que vna vez al mes esta toda la mitad inferior alũbrada del Sol, y nosotros la vemos llena de luz, y esto es en la quintadecima dela Luna: porque està frontero del Sol en oposito. Otra vez esta la otra mitad iluminada, que es la superior, y esto es quando se ajunta al Sol, que esta encima della, y le alumbra toda la parte superior: y la inferior que esta hàzia nosotros, queda toda tenebrosa, y entonces por dos dias no se nos aparece la Luna. En los demas dias del mes se ha diuersamente la iluminacion de la mitad de la bola de la Luna: porque desde la conjuncion comiença a faltar la luz de la parte superior, y à venir à la inferior poco à poco hàzia nosotros, segun se va apartando del Sol; pero siempre esta lucida toda la mitad, porque lo que luze faltando à la parte inferior, se halla en la superior: que no vemos siempre enteramente toda la mitad dela bola: y asi va hasta la quintadecima, que entonces esta

Parte superior, y parte inferior de la Luna quales son.

El crecer y menguar dela Luna de que se causa.

lucida toda la parte inferior hàzia noſotros,y la ſuperior eſta tenebroſa. Deſpues comiença la luz à tranſportarſe à la parte ſuperior, deſcreciendo poco a poco de hàzia noſotros à la parte ſuperior, entonces carece de luz toda nueſtra parte, y la ſuperior que no vemos, eſta toda lucida. SO. Bien he entendido el progreſſo de la luz de la mitad de la Luna,y dela eſcuridad de la otra mitad,dela parte ſuperior hàzia el cielo à la inferior hàzia noſotros,y tambien al contrario. Pero dime como es eſto ſimulacro del anima? PHI. La luz del entendimiento es eſtable,y participada enel anima ſe haze mudable,y miſta con tenebroſidad: porque es cōpueſta de luz intelectiua, y de tenebroſidad corporea,como la Luna de luz ſolar,y de eſcura corporeydad. La mutacion de la luz del anima es como la de la Luna de la parte ſuperior à la inferior hàzia noſotros, y al contrario: porque el alma algunas vezes ſe ſirue de toda la luz conocitiua,que tiene el entendimiento, en la adminiſtracion de las coſas corporeas, quedando tenebroſa totalmente de la parte ſuperior intelectiua, deſnuda de contemplacion,y del conocimiento delas coſas abſtractas de materia,deſpojada de verdadera ſabiduria,toda llena de ſagacidad,y vſos corporeos: y como quando la Luna eſta llena, y en opoſito al Sol, dizen los Aſtrologos que entonces eſta en aſpecto

La Luna es ſimulacro del anima.

Mutaciones del anima como las de la Luna.

ſummamente enemigable con el Sol, aſsi quãdo el anima toma toda la luz que tiene del entendimiẽto para la parte inferior hàzia la corporalidad, eſta en opoſicion enemigable con el entendimiento, y ſe aparta del totalmente. Y lo contrario es, quando el anima recibe la luz del entendimiento en la parte ſuperior incorporea hàzia el miſmo entendimiento, y ſe vne con el, como haze la Luna con el Sol en la conjuncion. Bien es verdad que aquella diuina copulacion le haze dexar las coſas corporales, y los cuydados dellas: y queda tenebroſa, como la Luna de la parte inferior hàzia noſotros. Y ſiendo tan abſtracta la contemplacion, y copulacion del anima con el entendimiento, las coſas corporales no ſon proueydas, ni adminiſtradas conuenientemente della: pero porque no ſe deſtruya toda la parte corporea, por eſta neceſsidad ſe aparta el anima de la conjuncion del entendimiento, dando parte de la luz à la parte inferior poco à poco, como haze la Luna deſpues de la conjuncion. Y quanto la parte inferior recibe de la luz del entendimiento, tanto le falta della à la ſuperior. Y porque la perfeta copulacion no puede ſer con prouidencia de las coſas corporeas, ſe ſigue, que el anima va poniendo ſu luz, y conocimiento en lo corporeo, quitando la de lo diuino poco a poco, como la Luna, haſta que ha pueſ-

to toda ſu prouidencia en ello: dexando totalmẽte la vida contemplatiua: y entonces eſta como la Luna en la quintadecima, llena de luz hàzia noſotros, y eſcura hàzia el cielo. Tambien ſe ſigue que el anima (como la Luna) quita ſu luz del mundo inferior boluiendola al ſuperior diuino poco à poco, haſta que buelue otra vez à aquella total, è intelectual copulacion con entera tenebroſidad corporea, y aſsi ſe muda ſuceſsiuamente en el anima la luz intelectual, de la vna parte à la otra, y la opoſita tenebroſidad, como en la Luna la del Sol, con admirable ſimilitud. SO. Cauſa me admiracion, y dame alegria ver quan bien aya pueſto el hazedor del vniuerſo el retrato de las dos luminarias eſpirituales en las dos luminarias corporales celeſtes, Sol, y Luna: para que viendolas noſotros, que no pueden ocultarſe à los ojos humanos, puedan los de nueſtro entendimiento ver aquellas eſpirituales, que ſolamente à ellos pueden ſer manifieſtas. Pero para mayor ſuficiẽcia querria, que aſsi como me has dicho de la ſimilitud de la conjuncion de la Luna con el Sol, y de la opoſicion dellos, me dixeſſes tambien alguna coſa de la ſimilitud de los dos aſpectos quadrados, que ſe dizen quartos de la Luna, el vno ſiete dias deſpues de la conjuncion, y el otro ſiete dias deſpues de la opoſicion; ſi por ventura tienen alguna ſinificacion en la mutaciõ del

del anima. PHI. Tambien la tienen, porque aquellos quartos ſon quando puntualmente la Luna tiene la luz en la mitad dela parte ſuperior, y en la otra mitad de la parte inferior: de donde los Aſtrologos dizen q̃ el quarto es aſpecto de media amiſtad, y litigioſo: que eſtando las dos partes contrarias yguales entre ellas, y con yguales partes de luz litigan qual dellas tomara el reſto. Y aſsi quando la luz intelectual del anima eſta ygualmente repartida en la parte ſuperior dela razon, o en la mẽte, y en la parte inferior de la ſenſualidad, litiga la vna con la otra, ſobre qual dellas aya de dominar, ò la razon a la ſenſualidad, o la ſenſualidad a la razon. SO. Y que ſinifica ſer dos los quartos?

Semejanças de los quartos de la Luna al anima.

PHI. El vno es deſpues de la conjuncion, y del comiença la parte inferior a ſobrepujar a la ſuperior en la luz. Y aſsi es en el anima quando viene dela copulacion a la opoſicion: que deſpues que ambas las partes eſtan yguales en la luz, la ſuperior es ſobrepujada dela inferior: porque la ſenſualidad vence a la razon. El otro es deſpues de la opoſiciõ, y del principia a ſuperar en la luz la parte ſuperior, que no vemos a la inferior que vemos. Y aſsi es enel anima quando va de la opoſicion a la copulacion intelectual: porque deſpues q̃ ambas a dos las partes eſtan yguales en la luz, principia a ſobrepujar la parte ſuperior intelectiua, y vence la razõ

à la ſenſualidad. SO. Pareceme que no era adicion eſta para dexarla. Dime tambien ſi tienes prōta alguna ſimilitud a los quatro aſpectos amigables de la Luna al Sol, que ſon dos ſeſtiles, y dos trinos en la mutacion del anima. PHI. El primer aſpecto ſeſtil de la Luna al Sol, es a cinco dias deſpues de la conſuncion, y la amigable: que la parte ſuperior participa ſin litigio de la inferior ſuya: por que la ſuperior toda via vence, y la inferior le eſta ſuſeta. Aſsi es en el anima quando ſale de la copulacion, que ella participa vn poco de ſu luz a las coſas corporeas por la neceſsidad que ellas tienen, ſobrepuſando toda via la razon a lo ſenſual. Y por tanto las coſas corporeas ſon entonces mas debiles, y por eſto dizen los Aſtrologos judiciarios de las abundancias corporeas, q̃ es aſpecto de amiſtad diminuyda. El primer aſpecto trino de la Luna al Sol, es a los diez dias de la conſuncion, y la mayor parte de la luz eſta ya hàzia noſotros: pero la ſuperior no queda aun del todo ſin ella, pero eſta ſuſeta à la inferior. Y aſsi es el anima, quando va del primer quarto à la opoſicion: que aunque la razon no queda ſin luz, pero las mas vezes ſe obra en las coſas corporeas ſin litigio, y porque entonces las coſas corporeas eſtan abundantes, le llamā propriamente los Aſtrologos el trino aſpecto de amiſtad perfeta. El ſegundo trino de la Luna con

Semejanças de los trinos y ſeſtiles de la Luna al anima.

el Sol, es a los veynte dias de la conjuncion, despues de la oposicion, antes del segundo quarto: y ya entonces la luz se va participando en la parte superior, que estaua toda tenebrosa en la oposicion: empero sin litigio la mayor parte de la luz esta toda via en la parte inferior hazia nosotros. Assi es el anima quando de lo corporeo al qual esta toda entregada viene a dar vna parte de si a la razon, y al entendimiento; de tal manera, que aunque las cosas corporeas esten mas abundantes, se ayunta con ellas el resplandor intelectual, y viene a ser a cerca de los Astrologos segundo aspecto de entera amistad. El segundo aspecto sestil de la Luna al Sol, es a los veynte y cinco dias de la conjuncion despues del segundo quarto, antes de la conjuncion sucediente: y en la parte superior auia ya recebido la mayor parte de la luz, aunque quedasse a la inferior suficiente parte della; pero de tal manera, que sin contrasto està sometida a la superior. Y assi es en el anima quando se ha conuertido de las cosas corporeas, y està apta no solamente a hazer la razon equiualente al sentido, empero a hazer la superior, sin litigio del sentido, aunque le queda prouidencia de las cosas corporeas, conforme a la necessidad dellas, sometida a la mẽte recta. Pero porque en tal caso las cosas corporeas estan toda via debiles, los Astrologos juzgandolas le

llamarõ aſpecto de amiſtad diminuyda. Deſpues deſte quarto, y vltimo aſpecto amigable, ſi el anima atiẽde a lo eſpiritual, llega à la diuina copulacion, que es ſu ſumma felicidad, y diminucion de las coſas corporeas. Deſta manera, ò Sophia, el anima es numero, que a ſi propria mueue en mouimiento circular: y el numero de los numeros es quanto el numero de los aſpectos Lunares con el Sol, que ſon ſiete, y la cõjuncion es la ſuprema vnidad, principio, y fin de los ſiete numeros, como la conjuncion es principio, y fin de los ſiete aſpectos.

Opiniõ de Platõ acerca del anima.

SO. Contenta quedo del ſimulacro Lunar al anima humana. Querria ſaber, ſi tienes alguna ſimilitud en los eclipſes de la Luna a las coſas del anima.

Semejãça del eclipſe de la Luna al anima.

PHI. El pintor del mundo tampoco fue negligente en eſto. El eclipſe de la Luna es por interpoſiciõ de la tierra, entre ella, y el Sol, que le da la luz, por cuya ſombra la Luna queda eſcura de todas partes, aſsi de la parte inferior, como de la ſuperior: y ſe dize eclipſada, porq̃ totalmente pierde la luz en ambas a dos mitades. Aſsi le acaece al anima, quando ſe interpone lo corporeo, y terreſtre entre ella, y el entendimiẽto, que pierde toda la luz, que recebia del entendimiento, no ſolamente en la parte ſuperior, pero tambien en la inferior actiua, y corporea. SO. De que manera puede interponerſe lo corporeo entre ella, y el entendimiento?

PHI.

PHI. Quando el anima ſe inclina fuera de medida a las coſas materiales, y corporeas, y ſe enloda en ellas, pierde la razon, y la luz intelectual en todo: porque no ſolamente pierde la copulacion diuina, y la contemplacion intelectual, ſino que tambien ſu vida actiua ſe haze en todo irracional, y pura beſtial: y la mente, ò razon no tiene lugar alguno, ni aun en el vſo de ſus laſciuias. Por lo qual el anima tan miſerablemente eclipſada de la lumbre intelectual, es comparada al anima de los animales brutos, y ſe haze de la naturaleza dellos: y deſtas dize Pitagoras que ſe paſſan en cuerpos de fieras, y de brutos animales. Bien es verdad, que aſsi como la Luna vnas vezes eſta toda eclipſada, y otras vezes parte della; aſsi el anima vnas vezes pierde en todos los actos la luz intelectual, y otras vezes no en todos es hecha beſtial. Pero como quiera que ſea la beſtialidad en todo ò en parte es ſumma deſtruycion, y ſummo defeto del anima; y por eſto Dauid, ſuplicando à Dios, dize, Libra mi anima Señor de deſtruycion, y de poder ſer vna de los perros. SO. No me agrada poco eſte reſiduo de la ſemejança del anima corrupta, eſcura, y beſtial, a la Luna eclipſada: ſolamente querria ſaber, ſi el eclipſe del Sol tiene tambien ſemejante ſinificacion. PHI. El eclipſe del Sol no es defeto de luz

Como ſe cauſa el eclipſe en el anima.

Pitagoras dezia, q̃ las animas ſe paſſauan a los cuerpos de las beſtias.

Eclipſe del Sol de q̃ ſe cauſa.

en el cuerpo del mismo Sol, como el eclipse de la Luna: porque el Sol jamas se halla sin luz: que sabida cosa es, que aquella es su propria sustancia: pero el defeto esta en nosotros terrenos, que por la interposicion de la Luna entre el, y nosotros, somos priuados de su luz, y quedamos à escuras. SO. Bien entiendo esso: pero dime que semejança tiene con el entendimiento? PHI. Asi el entendimiento no esta jamas priuado, ni defetuoso de la luz intelectual, como le acaece al anima: porque la luz intelectiua es de la essencia del entendimiento, sin la qual no tuuiera ser: y en el anima es participada por el entendimiento. De donde por la interposicion de la terrestre sensualidad entre ella, y el entendimiento, se eclipsa al modo de la Luna, y se haze escura, y priuada de luz intelectual, como te he dicho. SO. Bien veo que son semejantes el Sol, y el entendimiento en la priuacion del defeto en si mismos: pero en el defeto de la luz, que el eclipse solar causa en nosotros, por interposicion de la Luna entre nosotros, y el Sol, q̃ semejança tiene el cõ el entendimiento? PHI. Asi como, interponiendo se la Luna entre el Sol, y nosotros terrenos, nos quita la luz del Sol, recibiendo la ella toda en la parte superior suya, quedando en la inferior hàzia nosotros escura: asi quando se interpone el anima entre el entendimiento, y el cuerpo;

Semejãça del eclipse del Sol al anima.

esto

esto es,copulandose, y vniendose con el entendimiento,recibe el anima toda la luz intelectual en la parte superior suya, y de la parte inferior corporea queda escura; y el cuerpo no iluminado della, pierde el ser,y ella se dissuelue del: y esta es la muerte felice, que causa la copulacion del anima con el entendimiento : la qual gustaron nuestros antiguos bienauenturados, Moysen, y Aron, y otros: de los quales dize la sagrada Escritura, que murieron por boca de Dios,besando la diuinidad,como te dixe. SO. Plazeme la similitud, y es bien justo, que vniendose el anima tan perfetamente con el diuino entendimiento, venga a dissoluerse de la ligadura, que tiene con el cuerpo. De manera que este eclipse es solamente del cuerpo, y no del entendimiento, el qual es siempre immutable; ni tampoco del anima, que con el se haze felice: assi como el eclipse del Sol es solamente a nosotros, y no al Sol, el qual jamas se escurece: ni a la Luna, la qual antes recibe, y contiene en su parte superior toda la lumbre del Sol. Pues Dios haga nuestras animas dignas de fin tan dichoso. Pero dime, te ruego, siendo el anima espiritual, que defeto, ò passion tiene en si que le haga hazer tãtas mudanças, vnas vezes hàzia el cuerpo, otras hàzia el entendimiento? Que de la Luna el mouimiento local apartado del Sol, es causa manifiesta de sus

mu-

Causas de las mutaciones de la Luna, y del anima.

mutaciones hizia el Sol, y hizia la tierra: la qual causa no se halla en el anima espiritual. PHI. La causa de tantas mudanças en el anima es el amor gemino, que en ella se halla. SO. Que amor es este que el anima tiene, y como es gemino? PHI. Como estè en el entendimiento diuino la summa, y perfeta hermosura, el anima, que es vn resplandor procediente del, se enamora de la summa hermosura intelectual, su origen superior: como se enamora la hembra imperfeta del varon superficiente: y dessea hazerse felice en su perpetua vnion. Con este se junta otro amor gemino del anima al mundo corporeo inferior a ella (como del varon a la hembra) para hazerlo perfeto, imprimiendo en el la hermosura, que recibe del entendimiento mediante el primer amor; el anima, como que llena de preñez de la hermosura del entendimiento, la dessea parir en el mundo corporeo; ò toma la semilla de essa hermosura, para hazerla brotar en el cuerpo: ò como artifice, toma los exemplares de la hermosura intelectual, para esculpirlos al proprio en los cuerpos. Lo qual sucede no solamente en el anima del mundo, pero lo mismo acaece en el anima del hombre con su entendimiento en el mundo pequeño. Siendo pues gemino el amor del anima humana, no solamente inclinado a la hermosura del entendimiento,

dimiento,pero tambien a la hermosura retratada en el cuerpo; sucede vnas vezes,que siendo atrahida grandemente del amor de la hermosura del entendimiento,desampara del todo la amorosa inclinacion del cuerpo,de tal manera que totalmẽte se desata del,y se le sigue al hombre la muerte felice copulatiua como te dixe en el eclipse del Sol. Otras vezes le acaece lo contrario, que inclinada mas,que lo justo,al amor de la hermosura corporea dexa del todo la inclinacion, y amor de la hermosura intelectual,y de tal manera se esconde del entendimiento su superior, que se haze en todo corporea,y escura de luz,y hermosura intelectual, como te dixe en el eclipse lunar. Otras vezes obra segun los dos amores intelectual, y corporeo con templança, è ygualdad: y entonces la razon litiga con la sensualidad (como te he dicho en los dos aspectos quadrados de la Luna al Sol.) O declina al vno de los dos amores, como te dixe en los quatro aspectos amigables, dos trinos, y dos sestiles. Y quando la declinacion es al amor intelectual, si la declinacion es poca, y toda via con estimulo de la sensualidad, se llama el hombre continente. Y si declina mucho al amor intelectual, y no queda estimulo de lo sensual, entonces se llama el hombre templado. Pero si declina mas al amor corporeo, es lo contrario:

que declinando poco, y quedando toda via alguna resistencia de lo intelectual, se llama el hombre incontinente. Y si declina mucho, de manera, que el entendimiento no haga resistencia alguna, se llama el hombre destemplado. SO. No me satisfaze poco esta causa de las mutaciones del anima, que es, el amor de la belleza intelectual, y el de la hermosura corporea. Y de aqui viene, que assi como en el hombre se hallan dos amores diuersos, assi tambien se hallan dos diuersas hermosuras intelectuales, y corporales. Y conozco quãto es mas excelente la belleza intelectual que la corporal, y quanto es mejor el ornamento de la hermosura intelectiua, que el de la corporea. Pero solamente me resta por saber de ti, si por ventura la Luna tiene, como el anima, estas amorosas inclinaciones, para con el Sol, y para con la tierra: y si por ventura la Luna tambien en esto es simulacro del anima.

Amor de la Luna al Sol, y al mũdo terreno.

PHI. Sin duda lo es: que el amor, que la Luna tiene al Sol, de quien su luz, vida, y perfecion depende, es como el de la hẽbra al varon: y este amor le haze ser solicita a la vnion del Sol. Tiene tambien amor la Luna al mundo terreno, como el varon a la hembra, para hazerlo perfeto con la luz, è influencia, que recibe del Sol. Y por esto haze sus mutaciones semejãtes a las del anima, las quales no declaro por exemplos, por no ser mas largo

en

en esta materia: solamente digo, que como el anima transporta con sus mutaciones la luz del entendimiento en el mundo corporeo, por el amor que tiene a todos dos, assi la Luna transfiere la luz del Sol en el mundo terreno por el amor que tiene a entrambos. SO. Este vltimo resto de la conformidad me aplaze, y cierto que me has aquietado mucho el entendimiento en esta materia. PHI. Parecete o Sophia, concederme aora por esta larga interposiciõ, que nuestra anima, quando contempla con intensissimo amor, y desseo en vn objeto, puede, y suele desamparar los sentidos, con las demas virtudes corporeas. SO. Puede sin duda. PHI. Luego no es justa tu querella contra mi: que quando ò Sophia, me viste arrebatado del pensamiento sin sentidos, estaua entonces mi entendimiento con toda el anima tan retirado, a contemplar la imagen de tu hermosura, que desamparados juntamente el ver, y el oyr, solo con el mouimiento, que tienẽ tambien los animales brutos, me lleuaua por aquel camino, q̃ yo dessee primero. De manera que si quieres quexarte, podras quexarte de ti, que a ti misma cerraste las puertas.
SO. Cierto me quexo, q̃ pueda, y valga en ti mas, que mi persona, la imagen della. PHI. Puede mas: porque ya la representacion de dẽtro en el animo precede a la de fuera: porq̃ aquella por ser interior

ſe ha enſeñoreado de todo lo interior. Pero podras juzgar ò Sophia, que ſi tu imagen no quiere recebir te conſigo, ſera impoſsible que reciba la de otra en ſu compañia. SO. Aſpera me pintas Philon. PHI. Antes ambicioſiſsima, que me robas a mi, y a ti, y a toda otra coſa. SO. Alomenos te ſoy vtil, y ſaludable, que te quito muchos pẽſamientos faſtidioſos, y melancolicos. PHI. Antes eres venenoſa. SO. Como venenoſa? PHI. Venenoſa, y de tal veneno, que ſe le halla menos remedio, que a ninguno de los otros corporales. Que aſsi como el veneno va derecho al coraçon, y de alli no ſe aparta, haſta que ha conſumido todos los eſpiritus, los quales le ſiguen en pos, y quitando los pulſos, y enfriando las eſtremidades, quita totalmente la vida, ſino ſe le aplica algun remedio exterior: por el ſemejante, tu imagen eſta dẽtro en mi mente, y de alli jamas ſe aparta trayendo a ſi todas las virtudes, y eſpiritus, y totalmente quitara la vida juntamente con ellos, ſino que tu perſona exiſtente de fuera, me recobra los eſpiritus, y ſentidos, quitando le de las manos el deſpojo, por entretenerme la vida. SO. Luego bien he dicho, que te ſoy ſaludable: que ſi mi auſente imagen te es veneno, yo preſente te ſoy triaca. PHI. Tu quitaſte la preſa a tu imagen, porque ella te quita, y prohibe la entrada: y en verdad que no lo has hecho por hazer me beneficio,

Semejãça q̃ Philõ haze entre el veneno y la imagen de Sophia.

neficio, ſino de miedo, que ſi mi vida ſe acabaſſe, ſe acabaria tambien con ella tu veneno: y porque deſſeas, que mi pena ſea durable, no quieres conſentir que el veneno de tu imagen me de la muerte, porque es mayor el dolor, quãdo es mas duradero. SO. Philon, no ſe cõcordar tus dichos: vnas vezes me hazes diuina, y muy deſſeada de ti: y otras me hallas venenoſa. PHI. Lo vno, y lo otro es verdad: y ambas a dos coſas pueden eſtar juntas: porque la venenoſidad ſe cauſa de la diuinidad. SO. Como es poſsible que del bien venga mal? PHI. Puede acaecer, pero indirectamente, porque ſe interpone el deſſeo inſaciable. SO. De que manera? PHI. Tu hermoſura, en forma mas diuina que humana, ſe me repreſenta: pero por eſtar ſiempre acompañada de vn pungitiuo, e inſaciable deſſeo, ſe conuierte de dentro en vn pernicioſo, y muy furioſo veneno: de manera q̃ quanto tu hermoſura es mas exceſsiua, tanto mayor, y mas rauioſo deſſeo produze en mi. Tu preſencia me es triaca, ſolamente para retenerme la vida, pero no para quitarme la venenoſidad, y la pena: antes la alarga, y la haze mas durable, porque el verte me prohibe el fin, el qual fuera termino a mi ardiẽte deſſeo, y repoſo a mi trabajoſa vida. SO. Deſta enagenacion aſſaz buena cuenta has dado, ni yo quiero examinarla mas: q̃ para otra coſa te llame,

La pena mas durable es la mayor.

Del bien puede venir mal indirectamẽte.

y otra cosa es la que quiero de ti. PHI. Que otra cosa? SO. Acuerdate de la promessa, que ya otras dos vezes me has hecho, de dar me noticia del nacimiento del amor, y de su diuina progenie: y tambien me sinificaste querer mostrarme sus efetos en los amantes: el tiempo es oportuno, y tu dizes, que no auias venido a cosas que importauan: por tanto procura cumplir la promessa. PHI. En tales terminos me hallo, que tengo mas necessidad de tomar fiado, que de pagar lo que deuo. Si quieres hazerme bien, ayudame a hazer deudas nueuas, y no me fuerces a pagar las viejas. SO. Que necessidad es la tuya? PHI. Grande. SO. De que? PHI. Qual mayor q̃ no hallar remedio a mi cruelissima pena? SO. Quieres que te aconseje? PHI. Siempre querria yo de ti consejo, y socorro. SO. Si de lo poco te hazes buẽ pagador, siempre que quisieres hallaras mucho fiado: porque el buen pagador es señor de lo ageno. PHI. Luego en poco estimas lo que pides? SO. En poco respeto de lo que tu pides. PHI. Porque? SO. Porque es menos para ti dar lo que puedes dar, que auer lo que no puedes auer. PHI. Essa misma razon deuria constreñir te a darme primero remedio; y mas porque el beneficio entonces seria mutuo, y trocado. Cada vno deue dar de lo que tiene, y recebir lo que le falta, y ha menester. SO. Dessa manera

de tu parte ni ſera pagar ni hazer merced: porque veo q̃ de nueuo quieres vender lo que ya prometiſte. Paga vna vez la deuda, y deſpues diras de que manera deuẽ cõtribuyrſe los mutuos beneficios. PHI. Cierto ay muchas deudas, que no ſon prometidas. SO. Dime alguna. PHI. Socorrer a los amigos con lo poſsible no te parece deuda? SO. Gracia ſera no deuda. PHI. Gracia ſeria ſocorrer a los foraſteros, que no ſon amigos: pero a los amigos es deuda, y no hazerlo ſeria vicio de infidelidad, crueldad, y auaricia. SO. Aunque eſſo ſea deuda, no me negaras, que entre las deudas, la prometida ſe deue pagar primero que la no prometida. PHI. Tampoco quiero concederte eſſo: porque de razon primero ſe deue pagar lo que de ſuyo es deuda, y no promeſſa, que lo que la promeſſa ſolamente la hizo deuda: porque en efeto la obligacion ſin promeſſa, precede a la promeſſa ſin obligacion. Mira que dar tu remedio a mi terrible pena es verdadera deuda, aunque no lo ayas prometido, pues que ſomos verdaderos amigos. Pero mi promeſſa no fue por obligacion, ſino de gracia, ni te es muy neceſſaria, q̃ no es para librarte de peligro, o daño, ſino para darte alguna delectacion, y ſatisfacion del entendimiento. Deue pues preceder tu deuda no prometida, à mi libre promeſſa. SO. La promeſſa ſolamente es la que haze

Muchas deudas ſe deuẽ q̃ no fuerõ prometidas.

La obligaciõ de ſocorrer a los amigos es deuda.

La deuda ſe deuẽ anteponer a la promeſſa.

la deuda, sin que aya necessidad de otra obligaciõ. PHI. Mas justo es que solamente la obligacion haga la promessa sin que aya necessidad de prometerla. SO. Aũque sea assi, como dizes, no vees, que lo que yo quiero de ti, es la Teorica del amor, y lo que tu quieres de mi es la pratica del: y no puedes negar, que siempre deue preceder el conocimiento de la Teorica al vso de la pratica: porque en los hombres la razon es la que endereça la obra. Y auiendo me tu dado alguna noticia del amor, assi de su essencia, como de su comunidad, pareceria que faltaua lo principal, si faltasse el conocimiento de su origen, y efetos. Assi que sin poner dilacion deues dar perfecion a lo que has començado, y satisfazer a este residuo de mi desseo. Porque, si (como dizes) me amas rectamente, deues amar al anima mas que al cuerpo. Por tanto no me dexes yr resoluta de tan alto, y digno conocimiento. Y si quieres dezir verdad, concederas, que en esto consiste tu obligacion, juntamente con la promessa. De manera que primero te toca a ti hazer la paga, y si la mia no sucediere, entonces te podras quexar con mayor razon. PHI. No te puedo resistir, ò Sophia. Quando pienso auerte atajado todos los caminos de la huyda, te me vas por nueua senda. Conuiene pues hazer lo que te plaze: y la principal razon es, que yo soy

La obligacion sin la promessa haze la promessa.

amante, y tu amada: a ti toca darme la ley, y a mi guardarla con execucion. Y ya querria yo seruirte en esto, y dezirte (pues te agrada) alguna cosa del origen, y efetos del amor: sino que no se resoluerme, de que manera aya de hablar del, ò loandole, o vituperandole. Del loor es digna su grandeza, y del vituperio su feroz operacion, mayormente contra mi. SO. Di la verdad, sea en loor, ò en vituperio, que no puedes errar. PHI. Loar à quien haze mal, no es justo. Vituperar a quien puede mucho, es peligroso. Estoy dudoso, no se determinarme, dime, Sophia, qual es lo menos malo. SO. Menos malo es siempre lo verdadero, que lo falso. PHI. Menos malo es siempre lo seguro que lo peligroso. SO. Eres Filosofo, y has miedo de dezir la verdad? PHI. Aunque no es de hombre virtuoso dezir mentira (puesto que fuesse prouechosa) no por esso es de hombre prudente dezir la verdad, quando nos trae daño y peligro: que la verdad que siendo dicha es dañosa, prudencia es callarla, y temeridad hablarla. SO. No me parece temor honesto el que se tiene, de dezir la verdad. PHI. No temo el dezir verdad, sino el daño que por auerla dicho, me puede suceder. SO. Estando tu tan assaeteado del amor (como dizes) que otro miedo le has? Que mal te puede hazer, que ya no te aya hecho? Y en que

Loar al malo es injusto.

Vituperar al poderoso es peligroso.

El Filosofo deue dezir verdad osadamente.

Dezir mētira no es de hōbre virtuoso.

Dezir la verdad q̄ es peligrosa no es de prudente.

puede ofenderte, que ya no te aya ofendido? PHI. Temo nueuo castigo. SO. Que temes, que pueda ser te nueuo? PHI. Temo, que me suceda lo que sucedio a Homero, que perdio la vista por auer cantado en disfauor del amor. SO. Ya no ay para que temas perdella, que el amor (sin auer tu dicho mal del) te la ha quitado ya: que poco ha passaste por aqui con los ojos abiertos, y no me viste. PHI. Si solamente por condolerme comigo mismo del agrauio, que el amor me haze, y del tormento que me da, me amenaza de quitarme los ojos, como tu vees, que haria si publicamente blasfemasse del, y vituperasse sus obras? SO. Homero fue castigado con razon, porque dezia mal injustamente, de quien no le auia hecho mal ninguno: pero si tu dixeres mal del, diraslo con justicia; porque te trata lo peor que puede. PHI. Los poderosos, no piadosos castigan con furia mas que con razon. Y justamente tomara de mi mayor vengança que de Homero, porque soy de sus subditos, y Homero no lo era. Y si à el lo castigo solamente por auer sido descortes, mucho mas grauemente me castigara a mi por la descortesia, y por la inobediencia. SO. Di pues ya, y si vieres, que se indigna contra ti, desdezirtehas de lo q̃ huuieres dicho, y pedirle has perdon. PHI. Tu querrias que hiziesse yo esperiencia de

Homero perdio la vista, y por que.

Cõdicion de Tyranos.

de la ſalud, como la hizo Steſicoro. SO. Que hizo Steſicoro? PHI. Cantò contra el amor de Paris, y Helena, vituperandolo: y auiendo recebido la miſma pena de Homero, que perdio la viſta, reconociendo la cauſa de ſu ceguera, la qual no conocio Homero, ſe reſcato en continente haziendo verſos contrarios à los primeros, en fauor de Helena, y de ſu amor; por lo qual ſupitamente le reſtituyo el amor la viſta. SO. Ya puedes dezir lo que ſe te antojare, que ſegun veo, bien ſabes el modo de reſcatarte, como Steſicoro. PHI. No quiero eſperimētarlo, porque ſe, que contra mi ſera el amor mas riguroſo, que lo fue contra el: porque los yerros de los proprios ſieruos acarrean mayor furia, y prouoçan à mayor crueldad à ſus ſeñores. Pero en eſto quiero ſer mas ſabio que lo fueron ellos dos. Al preſente hablaremos con toda veneracion de ſu origen, y antigua genealogia; pero de ſus efetos buenos y malos, por aora no te dire coſa alguna. De manera que ni terne ocaſion de loarle por miedo, ni de vituperarle con atreuimiento. SO. No querria que dexaſſes imperfeta eſta nueſtra platica, porque aſsi como en ſu origen conſiſte el principio del amor, aſsi ſu fin conſiſte en ſus efetos. Y ſi el miedo no te dexa dezir ſus faltas, alomenos di ſus loores, quiça por eſta via podras alcançar gracia de reconciliarte con el, y hazer que te ſea beneuolo:

Steſicoro y ſu aſtucia.

Los yerros de los proprios ſieruos cauſan mayor ira a ſus ſeñores.

Los seueros en el castigo, suelen ser liberales en las mercedes.

uolo: que los que son destẽplados en castigar, suelen ser liberales en hazer mercedes. PHI. Si, si fuessen verdaderos loores, pero no los siendo, sera adulaciõ. SO. De qualquier manera cõuiene lisonjear al que puede mucho. PHI. Si adular à los bienhechores es cosa fea, quanto mas à los malhechores? SO. Dexando à parte tu passion, y la cuenta q̃ ay entre ti, y el amor, te ruego me hagas entender de cierto, quales de los efetos del amor crees que son los mas o los buenos dignos de loor, o los vituperables? PHI. Si en lo que dixere me administrare mas la verdad que la passion, hallare en el muchos mas loores, que vituperios, y no solamente de numero, pero tambien de mas excelencia. SO. Pues si en calidad, y en cantidad los buenos efetos del amor exceden à los malos, di los todos; que mas ayna alcançaras su gracia, por manifestar sus grandes beneficios, que pena, por dezir con verdad sus pocos maleficios. Y si el amor es del numero delos dioses celestiales espirituales (como dizen) no le desagradara la verdad; porque ella es siempre anessa, y conjunta à la diuinidad, y es hermana de todos los dioses. PHI. Para la jornada de oy harto sera hablar del nacimiento del amor; quedara para otra dia el dezir de sus efetos, assi buenos como malos: quiça entonces me determinare à complazerte, y lo dire todo: y si el amor se indignare cõ-

No se deue adular ni al bueno ni al malo.

Los efetos del amor en calidad y en cantidad son mas los buenos q̃ los malos.

tra

tra mi, para aplacarlo, le pŏdre delante la verdad, que le es hermana, y a ti que le eres hija, y pareces a su madre. SO. Yo te agradezco el ofrecimiento, y te ofrezco la intercessiõn: y porque el dia no se nos vaya en palabras, Di, si nacio, quando nacio, donde nacio, de quien nacio, y para que nacio este fuerte y diestro, antiguo, y famosissimo Señor. PHI. No menos sabia, que breue, y elegante me parece, o Sophia, esta tu pregunta del nacimiento del amor, en los cinco miembros que la has diuidido, y los ampliare, por ver si te he entendido. SO. Bien se que me has entendido, pero plazer me haras en aclararlos. PHI. Primeramente preguntas, si el amor es engendrado, y procedido de otro, o si es ingenito, sin auer tenido jamas dependencia de antecessor alguno. Lo segũdo pregũtas quando nacio, supuesto q̃ sea engendrado: y si por vẽtura su sucession, o depẽdencia fue abeterno, o temporal. Y si temporal, en que tiempo nacio: si nacio al tiempo dela creacion del mundo, y producion de todas las cosas, o despues en otro algũ tiẽpo. Lo tercero q̃ preguntas es el lugar dõde nacio, y en qual delos tres mundos tuuo origen, si en el mundo baxo, y terrestre, o en el celeste, o en el mundo espiritual, que es el angelico, y diuino. Lo quarto preguntas quienes fueron sus padres: esto es, si tuuo solamẽte padre, o solamẽte madre, ò si nacio

Cinco preguntas acerca del origen del amor.

Repeticiõ de las cinco preguntas del origen del amor.

de

de ambos a dos, y quienes fueron, si diuinos, o humanos, o de otra naturaleza: y tambien qual aya sido la genealogia dellos. Y vltimamente lo quinto quieres saber el fin, para que nacio enel mundo, y que necessidad le hizo nacer: porque la causa final es aquella, para la qual todas las cosas produzidas, fueron produzidas: y el fin del produzido, es primero en la intencion del productor, aunque es vltimo en su execucion. Son estas, o Sophia, tus cinco preguntas acerca del nacimiento del amor? SO. Essas son por cierto, yo las hize, pero tu las has ampliado de tal manera, que me das buena esperança de la desseada respuesta: que como las llagas bien abiertas, y bien vistas se curan mejor, assi las dudas, quando son bien diuididas, y desmembradas, se absueluen mas perfetamente: vengamos pues a la conclusion, que la espero con desseo.

La causa final es sobre todas las causas.

PHI. Bien sabes, que auiendo de determinar cosas pertenecientes al nacimiento del amor, es necessario presuponer que lo ay, y saber qual es su essencia. SO. Que ay amor es cosa manifiesta, y qualquiera de nosotros puede dar testimonio de su ser: y no ay alguno que en si mismo no lo sienta, y no lo vea. Qual sea su essencia, pareceme que me dixiste harto el otro dia, quando hablamos del amor, y del desseo. PHI. No me parece poco, que confiesses, sentir en ti misma que ay amor, que yo estaua teme-

Es cosa manifiesta q̃ ay amor.

temeroſo, que por faltarte eſperiencia, me pidieſſes demonſtracion de ſu ſer: la qual para la perſona que no lo ſiente (como yo de ti preſumia) no es facil de hazer. S O. Ya en eſta parte te he quitado el trabajo. P H I. Preſupueſto que es, tienes bien en la memoria las coſas pertenecientes à ſu eſſencia, ſegun que hablamos el otro dia? S O. Creo q̃ me acordare bié, mas toda via, ſino te es graue, querria que en breue me replicaſſes las coſas, que me conuienen tener en la memoria pertenecientes à la eſſencia del amor, porque yo entienda mejor lo que me dixeres de ſu nacimiento. P H I. De buena gana te complaziera en eſſo, pero no me acuerdo bié dellas. S O. Gentil fama te das de tener buena memoria: ſi de tus proprias coſas no te acuerdas, como te acordaras de las ajenas? P H I. Si poſſee otro mi memoria, como puede ella ſeruirme en mis coſas? Y ſi de mi miſmo no me acuerdo, como quieres que me acuerde de los paſſados razonamiẽtos? S O. Coſa eſtraña me parece, q̃ de los dichos que ſupiſte formar, no puedas acordarte. P H I. Entonces quando yo hablaua contigo, mi mente formaua las razones, y la lengua las palabras que pronunciaua: pero los ojos, y los oydos, obrando al contrario, lleuauan tu imagen alla dentro al anima, y tus faiciones juntamente con tus palabras, y acentos: los quales ſolamente me quedaron impreſſos

pressos en la memoria. Estos solos son mios, y los mios son agenos; si alguien los quisiere, de estos q̃ te oi me acuerdo: de los que yo pronuncie por mi boca, que estan fuera de mi mente, y de mi memoria, acuerdese dellos quien le pluguiere. SO. Sea como quisieres, la verdad siempre es vna misma. Si lo que sobre este caso me dixiste el otro dia fue verdad, aũque la memoria no te sirua para replicarlo, te seruira la mente para dar de nueuo otra vez aq̃llas mismas verdades. PHI. Creo que se podra hazer esso bien, pero no por aquel modo, forma, y orden que lo passado: ni podre contar aquellas particularidades, que en efeto no me acuerdo dellas. SO. Di las pues al modo que quisieres, q̃ la diuersidad dela forma no importa, pues la sustãcia es vna misma: y yo, q̃ de tus cosas me acuerdo mejor que tu mismo, te apuntare en las partes q̃ te viere dexar, ò mudar. PHI. Pues quieres q̃ te diga q̃ cosa es el amor, lo dire llanamente, y vniuersalmẽte. Amor en comun quiere dezir desseo de alguna cosa. SO. Esse es vn difinir bien llano, y pudieras dezirlo mas breue, diziendo solamente que amor es desseo: que siẽdo desseo, necessario es que sea de alguna cosa desseada; assi como el amor es de alguna cosa amada. PHI. Dizes verdad, empero la declaracion no es defeto. SO. No: pero si difines que el amor en comun es desseo, te es necessario conceder,

Difinicion del amor en comũ.

ceder, que todo amor es desseo, y todo desseo es amor. PHI. Asi es: porque la difinicion se conuierte con el difinido, y tanto comprehende lo vno como lo otro. SO. De otra manera me acuerdo que me arguiste el otro dia, diziendo, que el amor no es siempre desseo: porque muchas vezes es de las cosas que se han, y son, como amar los padres à los hijos, y la salud que se ha, y las riquezas que se posseen; pero el desseo es siempre de las cosas q̃ no son, y si son, no las tenemos, que aquello que falta se dessea, que sea, sino es; y que se aya, sino se ha: pero las cosas, ò personas que amamos, muchas vezes son, y las posseemos, y las que no son, jamas las amamos: pues como dizes q̃ todo amor es desseo? PHI. Tambien se me acuerda, q̃ primero difinimos de otra manera al amor, y al desseo: porque diximos, el desseo ser afecto voluntario del ser, ò de auer la cosa estimada por buena, que falta: y el amor ser afecto voluntario de gozar cõ vnion la cosa estimada por buena, que falta. Asi mismo declaramos despues, que aunque el desseo sea de la cosa q̃ falta, de qualquier manera presupone, asi como el amor, algũ ser: que aunque falte en nosotros, tiene ser acerca de otros, ò en si misma, sino en acto, en potencia; y sino tiene ser real, lo tiene alomenos imaginario, y mental. Y auemos dicho, que el amor, no obstãte que algunas vezes es de la cosa

La difinicion se cõuierte en el difinido.

Repeticiõ de lo arriba dicho, acerca del amor y del desseo.

cosa posseyda, con todo esso presupone siempre alguna falta della, como haze el desseo: y esto es, o porque el amante aun no tiene perfeta vnion cõ la cosa amada, de donde viene à amar, y dessear perfeta vnion con ella: o porque, puesto que de presente la possea, y goze, le falta la futura fruyciõ della, y por esto la dessea. Assi que en efeto, bien especulado, el desseo, y el amor es vna misma cosa, no obstante que en el modo del hablar vulgar cada vno dellos tenga alguna propriedad, como has dicho. Y por esto en el fin de aquella nuestra platica difinimos ser el amor desseo de vnion con la cosa amada: y declaramos de que manera todo desseo es amor, y todo amor es desseo. Y segun aquello al presente te he difinido el amor en comun, q̃ es desseo de alguna cosa. SO. Siendo el amor, y el desseo dos vocablos, que muchas vezes sinifican diuersas cosas, no se como los puedes hazer vno mismo en la sinificacion, que aunque se pueda dezir, que es vna misma cosa amar, y dessear, parece que sinifican dos diuersos afectos del anima: porq̃ el vno parece que es de amar la cosa, y el otro de dessearla. PHI. La manera del hablar haze parecer te esso: y ya ha auido algunos modernos, que han hecho alguna diferencia essencial entre el vno, y el otro, diziendo que el amor es principio de desseo: porq̃ amandose primero la cosa, se viene à dessear.

El amor y el desseo es vna misma cosa.

El amor es desseo de vnion con la cosa amada.

Diferẽcia que algunos ponen entre el amor y el desseo.

SO.

SO. Con qual razon hazen al amor principio de desseo. PHI. Difinen el amor ser complacencia en el animo de la cosa que parece buena, y que desta complacencia procede el desseo de la cosa que agrada; el qual desseo es mouimiento al fin, ò a la cosa amada. Demanera que el amor es principio del mouimiento desideratiuo. SO. Esse amor sera de las cosas que faltan, y no se posseen, al qual sigue despues el mouimiento del desseo: pero el amor de las cosas ya posseydas, que no puede ser principio de mouimiento desideratiuo, que dizẽ estos que es? PHI. Dizen, q̃ assi como el amor de la cosa que falta es complacencia de aquella aprouacion en el animo del amante, y principio del mouimiento del desseo: assi el amor de la cosa posseyda, no es otra cosa, que el gozo, y delectacion, que se ha por la fruycion de la cosa amada, y q̃ es fin, y termino del mouimiento del desseo, y su vltima quietud. SO. Luego estos hazen dos especies de amor; el vno principio del mouimiento desideratiuo, el qual es de las cosas no posseydas, el otro fin, y termino del gozo, y delectacion, el qual es de las cosas posseidas. Y este vltimo bien parece que es otro que el desseo, porque le sucede: pero el primero no parece tan diuerso del desseo: porque el vno, y el otro es de las cosas que faltan. Tienen ellos por ventura otra euidencia

Dos especies de amor q̃ algunos modernos ponen.

X para

para la diferẽcia destas dos pasiones, amor, y desseo? PHI. Otra razon forman, que fundan en los contrarios destas dos pasiones, que son diferentes: porque el contrario del amor es el odio, y el contrario del desseo, dizen, que es la fuga de la cosa aborrecida. De donde dizen, que asi como el amor es principio del desseo, asi el odio es principio de la huyda: y asi como el odio, y la fuga son dos pasiones para huyr lo malo, asi el amor y el desseo son dos afectos de nuestros animos, para seguir lo bueno. Y dizen, que asi como el gozo, y la delectacion, es fin, y causa del amor, y del deseo; asi la tristeza, ò el dolor es causa del odio, y de la huyda. Y asi como la esperãça es medio entre el amor, y el deseo, y el gozo (porque la esperança es del bien venidero, y alexado, y el gozo es del bien presente, ò conjunto) asi el temor es medio entre la tristeza, y el dolor, y entre la fuga, y el odio: porq̃ el temor es del mal futuro, ò apartado, y la tristeza, ò el dolor es del mal presente, ò conjunto. Asi que algunos hazen en todo diferente el deseo del amor, tanto del que le es principio, que llaman complacencia, como del que le es fin, y termino, que llaman gozo y deleyte. SO. Pareceme que està bien hecha esa diferencia, y tu Philon porque no la consientes, antes dizes, que el amor, y el deseo son vna

miſma coſa? PHI. Aſsi miſmo engañados algunos de la diuerſidad de los vocablos, procuran poner à cerca del vulgo diuerſidad de paſſiones en el anima, la qual diuerſidad en efeto no la ay. SO. De que manera? PHI. Ponen diferēcia eſſencial entre el amor, y el deſſeo, los quales en ſuſtancia ſon vna miſma coſa: y hazen diferencia entre el amor de la coſa que falta, y entre el de la poſſeyda, ſiendo el amor vno miſmo. SO. Si tu no niegas, que el amor es complacencia de la coſa amada, la qual cauſa el deſſeo, no puedes negar, que el amor no ſea otra coſa que el deſſeo: eſto es, principio de la complacencia, como el deſſeo principio del mouimiento. PHI. La complacencia de la coſa amada, no es amor, pero es cauſa de amor: aſsi como es cauſa del deſſeo: que amor no es otra coſa, que deſseo de la coſa que agrada; de donde la complacencia con el deſseo es amor, y no ſin el. Demanera que el amor, y el deſseo ſon vna miſma coſa en efeto, y ambos a dos preſuponen complacencia. Y el deſseo, ſi es mouimiento, es mouimiento del anima à la coſa deſſeada, y aſsi es el amor mouimiento a la coſa amada. Y la complacencia es principio deſte mouimiento llamado amor, ò deſseo. SO. Si el amor, y el deſseo fueran vna miſma coſa, no fueran diuerſos ſus contrarios:

Reprueua la opinion de los modernos a cerca del amor, y dl deſſeo.

que el contrario del amor es el odio, y el contrario del desseo es la fuga. PHI. Tambien en esso se ha la verdad de otra manera: porque el huyr es mouimiento corporeo contrario, no del desseo, sino del seguir, que sucede despues del desseo: porque el contrario del desseo es el aborrecimiento, que es lo mismo que el odio; el qual es contrario del amor. Assi que como ellos son vna misma cosa, tambien sus contrarios lo son. SO. Bien veo que el amor, y el desseo son vna misma cosa en sustancia, y assi sus contrarios: pero el amor de la cosa no posseyda, y el de la posseyda parece (como estos dizen) bien diferentes. PHI. Parece, pero no son diuersos; que el amor de la cosa posseyda no es el deleyte, ni es el gozo de la fruycion de lo posseydo, como estos dizen. Deleyta se, y goza el posseyente de la cosa amada: pero el gozar, y el deleytarse no es amor; porque no puede el amor, que es mouimiento, ò principio del mouimiento, ser vna misma cosa con el gozo, ò deleyte, que son quietud, fin, y termino del mouimiento. Digo que tienen progressos tan contrarios, q̃ el amor va del amante à la cosa amada: pero el gozo se deriua de la cosa amada en el amante: mayormente que el gozo es de lo que se possee, y el amor es siempre de lo que falta, y siẽpre es vna misma cosa con el desseo.

El huyr es contrario del seguir, y no del desseo.

El amor y gozo de lo que se possee differẽ en mucho

SO. Pues la cosa posseyda se ama, y aquella ya no falta. PHI. No falta la presente possession, pero falta la continua perseuerãcia della en lo por venir, la qual dessea, y ama el que de presente possee. Y la presente possession es la que deleyta, y la venidera es la que se dessea, y se ama. De manera que tanto el amor de la cosa posseyda, como el de la no posseyda, es vna misma cosa con el desseo: empero es otra cosa que la delectacion: assi como el dolor, y la tristeza es otra cosa, que el odio, y el aborrecimiento: porq̃ el dolor es por la presente possession del mal presente, y el odio es por no tenerlo en lo por venir. SO. Pues de que manera pones tu la orden de essas passiones del anima? PHI. La primera es el amor, y desseo de la cosa buena, y su contrario es el odio, y aborrecimiento de la cosa mala. Despues del amor, y desseo se sigue la esperãça, la qual es de la cosa buena futura, ò alexada, y su contrario es el temor, que es de la cosa mala por venir, ò apartada. Y quando con el amor, y el desseo se junta la esperança, sucede el seguir la cosa buena amada, assi como quando con el odio, y el aborrecimiento se junta el temor, sucede el huyr de la cosa mala aborrecida. El fin es el gozo, y deleyte de la cosa buena presente, y conjunta: y su contrario es el dolor, y la tristeza de la cosa mala presente, y conjunta.

Orden marauillosa d' algunas d' las passiones de la anima.

Esta passion q̃ es la vltima en alcançarse; conuiene à saber, el gozo, y el deleyte de la cosa buena, es la primera en la intencion; que por alcançar gozo, y deleyte, se ama, y se dessea, se espera, y sigue, y por tanto se aquieta, y reposa el animo en ella; y auiendose, por lo presente se ama, y se dessea por lo futuro. Demanera q̃ filosofando rectamente de qualquier arte q̃ sea, el amor, y el desseo son vna misma cosa essencialmente; aunq̃ en la manera del hablar, alguna especie de amor se llama mas propriamẽte desseo, y otra mas propriamente amor. Y no solamente estos dos vocablos, pero otros con ellos dizen vna misma cosa: porque en efeto lo que se ama, vnas vezes se codicia, se dilige, se opta, se apetece, y se quiere, y assi tambien se dessea. Y todos estos vocablos, y otros tales, aunque cada vno se apropríe a vna especie de amor, mas q̃ a otra, toda via en sustancia todos sinifican vna misma cosa, que es, dessear las cosas que faltan. Porque lo que se possee, quãdo se possee, no se apetece, ni se ama: empero dezimos que siempre se ama, y se apetece, por estar en la mente debaxo de especie de cosa buena; de donde se dessea, y ama, sino es, que sea realmẽte, y como esta en la mente, y q̃ sea en acto, como en potẽcia: y si es en acto, y no la tenemos, que la ayamos; y si la tenemos de presente, que la gozemos siempre: la qual futura fruycion aun no

Conclusiõ q̃ el amor y el desseo es vna misma cosa.

Muchos verbos q̃ sinifican amar.

es,

es,y falta.Desta suerte se aman entre ellos los padres,y los hijos,que dessean gozarse siempre en lo por venir,como en lo presente:y asi ama el sano la salud,y el rico las riquezas, q̃ no solamente dessea,que se le acrecienten ; pero tambien que en lo futuro pueda gozar las , como de presente. Conuiene pues q̃ asi el amor como el desseo sea de cosas que en alguna manera faltã : de donde Platon difine, el amor ser apetito de la cosa buena , para posseerla,y siẽpre: porq̃ enel siempre se incluye la falta continua. SO. Aunque cõ el amor se junte alguna falta continua : cõ todo eso presupone el ser de la cosa: porque el amor es siempre de las cosas que son: pero el deseo ciertamente es de las cosas que faltan , y muchas vezes de las que no son. PHI. En lo que dizes,que el amor es de las cosas que son,dizes verdad : porque lo que no es , no se puede conocer:y lo que no se puede conocer , no se puede amar.Empero lo que dizes,que el deseo es algunas vezes de las cosas q̃ no son , porq̃ sean, no tiene en si absoluta verdad:porque lo q̃ en ninguna manera tiene ser, no se puede conocer , y lo q̃ no se puede conocer, menos se puede dessear. Asi q̃ lo que se dessea conuiene, que tenga ser en la mente:y si existe en la mẽte, conuiene que tambien exista fuera realmẽte, sino en acto,en potẽcia alomenos en sus causas : de otra manera el cono-

Difinició de Platon a cerca del amor.

El amor y el desseo, presuponẽ el ser de la cosa.

cimiento ſeria mentiroſo: aſsi que el amor en todo no es otra coſa que el deſſeo. SO. Declarado me has bien, que todo amor es deſſeo, y ſiempre de coſas, que aunque tienen alguna manera de ſer, faltan, ò de preſente, ò en lo por venir: pero reſtame vna duda, que pueſto que todo amor ſea deſſeo, no por eſſo diras, que todo deſſeo es amor: porque parece que el amor no ſe eſtiende ſino a perſona biuiente, ò a coſas que cauſan alguna eſpecie de perfeciō, como la ſalud, virtud, riquezas, ſabiduria, honra, y gloria, q̃ eſtas coſas tales ſe ſuelen amar, y deſſear. Pero ay otras muchas, que ſon acidentes, y acciones, que quando faltan, jamas diremos amarlas, ſino deſſearlas. PHI. No te engañe el vſo de los vocablos del vulgo, que muchas vezes vn nombre, que tiene general ſinificacion, ſuele aplicarſe a vna de ſus eſpecies ſolamente, y aſsi le acaecio al amor. SO. Dame algun exemplo. PHI. El nombre de cauallero es de qualquiera que caualga en beſtia de quatro pies; pero ſolamente ſe apropria à los que ſon dieſtros, y eſperimentados para hazer guerra a cauallo. Y el nōbre de mercader es de qualquiera que compra alguna coſa; pero ſolamente lo aproprian a los que tienen por propria arte el comprar, y vender mercaderias, para ganar con ellas. Aſsi el amor, ſiendo nōbre vniuerſal de toda coſa deſſeada,

Vſo d̄l vulgo a cerca d̄ algunos vocablos.

desseada, se apropria à personas, ò à cosas principales, que tengã en si ser mas firme: y de las otras se dize dessearlas, y no amarlas, porque el ser dellas es mas debil, pero en efeto todas se amã: Que aunque no diga, que amo la cosa que aun no es, dire que amo, que sea, y si no la he alcançado, que amo alcançarla: y aun esta es la propria intencion del q̃ dessea, quando dessea, que sino existe dessear, que exista: y sino la tiene, dessear de auerla. Pero el amor, como vocablo mas excelente, se aplica primeramente à personas que son, y à cosas excelentes perfectiuas, ò posseydas: y de las otras mas ayna diremos codiciarlas, optarlas, y dessearlas, que amarlas, ni apetecerlas, ni diligere: porque estos verbos suelen demostrar mas noble, y firme objeto. Y comunmente el amor se aplica à las cosas, y el desseo à las acciones del ser dellas, ò de auerlas: no obstante que en sustancia la sinificacion sea vna misma. SO. Tambien me doy por satisfecha en esto: y concedo que acerca de los mortales todo amor es desseo, y todo desseo es amor. Pero acerca de los animales irracionales que diras? Que nosotros vemos, que dessean lo que les falta para el comer, ò beuer, ò para su delectacion, ò su libertad, quando no la tienen: pero no aman, sino lo que tienen presente, como à los hijos, à las madres, y à las hẽbras, y à los q̃ les dan la comida y beuida.

El amor y el desseo en los animales es vna misma cosa.

PHI. Tambien los animales lo q̃ dessean aman tenerlo, y lo que aman, dessean no perderlo. Asi que en todo se encuentra el amor con el apetito, y el desseo. SO. Quiero dezirte, ò Philon, de vn amor que no puede llamarse desseo. PHI. Qual es? SO. El amor diuino. PHI. Antes esse es mas verdaderamente desseo: que la diuinidad mas que otra cosa alguna es desseada de quien la ama. SO. No me entiẽdes, no hablo de nuestro amor para con Dios, sino del amor de Dios para con nosotros, y para todas las cosas que à criado: porque yo me acuerdo que en la segũda platica nuestra me dixiste, que Dios ama mucho todas las cosas que produxo. Deste amor no podras dezir, que presupone falta; porq̃ Dios es summamente perfeto, y nada le falta: y si no la presupone, no puede ser desseo, el qual (como me has dicho) siempre es de lo que falta. PHI. En gran pielago quieres nadar. Sabras que qualquiera cosa que se diga, y aplique à nosotros, y à Dios, no es menos diferente, y distante en sinificacion, q̃ quanto esta lexos su alteza de nuestra baxeza. SO. Declara mejor esso, que quieres dezir. PHI. De vn hombre se puede dezir, que es bueno, y sabio, lo qual se dize tambien de Dios: pero es tan diferente en exaltacion la vnida bondad, y la sabiduria diuina de la humana, quanto Dios es mas excelente que el

El diuino amor mas verdaderamẽte es desseo.

Los nombres que a Dios, y à los hõbres se aplican distan mucho en sus sinificaciones.

el hōmbre. Semejantemente el amor, q̃ Dios tiene à la criatura, no es de la suerte del nuestro, ni tāpoco el desseo, porque en nosotros lo vno, y lo otro es passion, y presupone falta de alguna cosa: y en el es perfecion de toda cosa. SO. Bien creo lo que me dizes: empero la respuesta no me da la propria satisfaciō à mi duda: porq̃ si Dios tiene amor, conuiene que ame: y si tiene desseo, que dessee: y si dessea, que dessee lo que en alguna manera falta. PHI. Verdad, es, que Dios ama y dessea, no lo que à el le falta, que nada le falta: pero dessea lo que falta à aquel, à quien el ama: y dessea que todas las cosas del produzidas lleguen à ser perfetas, mayormente de aquella perfecion que ellas pueden conseguir, mediāte sus proprios actos y obras: como seria en los hombres por sus obras virtuosas, y por su sabiduria. Assi q̃ el desseo diuino no es passion en el, ni presupone falta alguna en el, antes por su inmensa perfecion ama y dessea, q̃ sus criaturas arriben al mayor grado de la perfecion dellas, si les falta, y si la tienen, q̃ la gozen siēpre felicemēte: y para esto les da siēpre toda ayuda, y auiamiento. Satisfaze te esto, ò Sophia? SO. Agradame, pero no me satisfaze del todo. PHI. Que otra cosa quieres? SO. Que me digas, q̃ cosa es la q̃ cōstriñe à aplicar amor y desseo à Dios por las faltas de otros, pues à à el le falta nada: que esto no parece bien justo.

Dios ama, y dessea lo q̃ a sus criaturas falta.

PHI.

Opinió de Platon a cerca del amor.

PHI. Sabras que essa razon hizo afirmar à Platon, que los dioses no tenian amor, y que el amor no era Dios, ni Idea del summo entendimiento; porque siendo el amor, como el difine, desseo de cosa hermosa, que falta, los dioses, que son hermosissimos, y sin falta, no es possible q̃ tengan amor. De donde viene el à tener, que el amor es vn gran

Demõ sinifica vn grã sabio.

Demon, medio entre los dioses, y los hombres, q̃ lleua las buenas obras, y los espiritus limpios de los hombres à los dioses, y trae los dones y beneficios de los dioses a los hõbres, porq̃ todo se haze mediante el amor. Y su intenciõ, es, que el amor no sea hermoso en acto, que si lo fuera, no amara lo hermoso, ni lo desseara: que lo que se possee no se dessea, sino que sea hermoso en potencia, y q̃ ame, y dessee la hermosura en acto. Demanera, que, ò es medio entre lo hermoso y lo feo, ò compuesto de todos dos, assi como la potencia es compuesta entre el ser y la priuacion. SO. Y porque no aprueuas essa sentencia y razon de tu Platon, pues sueles ser tan su amigo? PHI. No la aprueuo

Aristo. dixo amigo soy de Socrates, y de Platõ, pero mas amigo soy de la verdad.

en nuestro discurso, porque (como dize del Aristoteles su dicipulo) aunq̃ soy amigo de Platon, mas amigo soy de la verdad. SO. Y porque no tienes tu essa opinion por verdadera? PHI. Porq̃ el mismo la contradize en otra parte, afirmando, q̃ los que contemplan intimamente la diuina hermosura,

mosura, se hazen amigos de Dios: Viste jamas, ò Sophia, amigo que no fuesse amado de su amigo? Tābien Aristoteles dize en la Etica, que el virtuoso y sabio, es felice, y se haze amigo de Dios, y Dios le ama, como à su semejante: y la sagrada Escritura dize, que Dios es justo, y ama à los justos: y dize, q̃ Dios ama à sus amigos, y dize, q̃ los buenos hombres son hijos de Dios, y Dios los ama como padre. Pues como quieres tu, que niegue yo que en Dios no ay amor? SO. Tus autoridades son buenas, pero no hartan sin las razones. Y yo no te he preguntado, que quiē pone amor en Dios, sino que qual razon cōpele à ponerlo, pareciendo mas razonable, que en el (como dize Platon) no lo aya. PHI. Ya se halla razon q̃ constriñe à poner amor en Dios. SO. Dime la te suplico. PHI. Dios produxo todas las cosas. SO. Esso es verdad. PHI. Y continuamente las sustenta en su ser: que si el las desamparasse vn momento, todas se conuertirian en nada. SO. Tambien es esso verdad. PHI. Assi que el es vn verdadero padre que engendra sus hijos, y despues que los à engendrado, los mantiene con toda diligencia. SO. Propriamente padre. PHI. Di pues, si el padre no apeteciesse engendraria jamas? Y si no amasse los hijos engendrados, mantenerlosía con summa diligencia? SO. Razon tienes Philon, y veo que mas excelen-

Prueua cō grādes autoridades q̃ ay amor en Dios.

excelente es el amor de Dios à las criaturas, que el de las criaturas de vnas à otras, y à Dios: no de otra manera que el amor del padre al hijo, y el del vn hermano al otro. Pero lo que me resta dificultoso es, que el amor y el desseo, que siempre presuponen falta, no aya alguno que la presuponga en el mismo amante, sino solamente en la cosa amada: por ventura hallaras algun amor acerca de nosotros que presuponga assi la falta en la cosa amada, y no en el amante, como dizes del amor diuino? PHI. El simulacro del amor de Dios à los inferiores, es el amor del padre al hijo carnal; ò el del maestro al dicipulo, que es hijo espiritual: y tambien le assemeja el amor de vn virtuoso amigo à otro. SO. De que manera? Alomenos no le assemeja en el desseo, que el padre tiene de gozar siempre de su hijo, y el amigo de su amigo, que este presupone en el amante falta de perpetua fruyciõ: lo qual no acaece en Dios. PHI. Aun que en esso no le assemeja, le assemeja por cierto en lo que el amor del padre consiste mucho, que es en el dessear al hijo todo el bien que le falta: el qual presupone falta en el hijo amado, y no en el padre amante. Assi el maestro dessea la virtud, y la sabiduria del dicipulo, que faltan al dicipulo, y no al maestro: y el vn amigo apetece la felicidad que falta al otro amigo, que la tenga, y

Semeja el amor de Dios al de los padres, precetores y amigos.

la

la goze siempre. Bien es verdad, que estos amantes por ser mortales, quando su desseo viene en efeto, ganan del bien de su amigo vna cierta alegria deleytable, que no tenian primero: lo qual no acaece en Dios, porque nada de nueua alegria, deleyte, ò otra passion, ò nueua mutacion puede sobreuenirle de la nueua perfecion de sus amadas criaturas: porque el es libre de toda passion, y siempre inmudable, y lleno de dulce alegria, suaue gozo, y eterno contento: solamente es diferente en esto, que su alegria reluze en sus hijos, y amigos, que son los perfetos, mas no en los imperfetos. SO. Mucho me plaze esse discurso: pero como me consolaras de Platon, que siendo quiẽ es, niegue que en Dios ay amor? PHI. De aquella especie de amor, de que disputa Platon en su combite, que es solo del amor participado à los hombres, dize el verdad, que no puede auerlo en Dios: pero del amor vniuersal de que nosotros hablamos, seria falso negar q̃ no lo ay en Dios. SO. Declarame essa diferẽcia. PHI. Platon en aquel su Simposio disputa solamente de la suerte de amor, que en los hõbres se halla terminado en el amante, pero no en el amado, porque aquel principalmente se llama amor: y el q̃ se halla terminado en el amado, se llama amicicia y beneuolẽcia. Este difine el

El amor diuino en q̃ es diferẽte del humano.

Suerte de amor del qual habla Platõ en el Simposio.

recta-

rectamẽte, que es desseo de hermosura: y tal amor dize que no se halla en Dios: porque quien dessea hermosura, no la tiene, ni es hermoso; y à Dios, q̃ es summo hermoso, no le falta hermosura, ni puede dessearla: luego no puede tener amor, conuiene à saber, de tal suerte. Empero nosotros, que hablamos del amor en comun, es necessario comprehẽder ygualmente el que se termina en el amãte, que presupone falta en el amante: y el que se termina en el amado, que presupone falta en el amado, y no en el amãte. Y por esto nosotros no le auemos difinido, desseo de cosa hermosa (como Platon) sino solamente desseo de alguna cosa, ò desseo de cosa buena: la qual puede ser q̃ falte al amãte, y puede ser que no falte sino al amado: como es la parte del amor del padre al hijo, del maestro al dicipulo, del amigo al amigo: y tal es el de Dios à sus criaturas, desseo del bien dellas, pero no del suyo. Y desta segunda suerte de amor concede, y dize Platon, y Aristoteles, que los hõbres buenos y sabios, son amigos de Dios, y muy amados del: porque Dios ama, y dessea eternalmente, è impassiblemẽte la perfecion, y felicidad dellos. Y ya declarò Platon, que el nombre del amor es vniuersal à qualquiera desseo de qualquier cosa que sea, y de qual quiera que dessee; pero que en especial se dize solamente desseo de cosa hermosa. Assi que el no ex-

cluyò todo amor en Dios, ſino ſolo eſte eſpecial que es deſſeo de hermoſura. SO. Plazeme que Platon quede por verdadero, y que no ſe contradiga: pero no me parece que la difinicion, que el pone al amor, excluye el amor de Dios, como el quiere inferir, antes me parece que no lo comprehende menos que la difinicion que tu le has dado. PHI. De que manera? SO. Que aſsi como tu (diziendo que el amor es deſſeo de coſa buena) entiendes, ò por el amante à quien ella falta, ò por otra perſona amada del, à quien falte, aſsi diziendo yo que amor es deſſeo de coſa hermoſa, como quiere Platon, entendere por el amante, à quien falta la tal hermoſura, ò por otra perſona del amada à la qual le falte la tal hermoſura, pero no al amante, y en eſta ſuerte de amor ſe incluye el de Dios. PHI. Engañas te, que crees que lo hermoſo y lo bueno es vna miſma coſa en todo. SO. Y tu por ventura hazes alguna diferencia entre lo bueno, y lo hermoſo? PHI. Si que la hago. SO. De que manera? PHI. Que lo bueno puede el que deſſea deſſearlo para ſi, ò para otro que el ame, pero lo hermoſo propriamente, ſolo para ſi miſmo lo deſſea. SO. Porque razon. PHI. La razon, es, que lo hermoſo es apropriado à quien lo ama: porque lo que à vno parece hermoſo, no lo parece à otro: de dõde lo hermoſo, q̃

Diferencia ẽtre lo bueno y lo hermoſo.

Lo hermoſo es apropriado al amante: y la razõ porque.

es hermoſo acerca de vno, no lo es acerca de otro. Pero lo bueno es comun en ſi miſmo: por lo qual las mas vezes lo q̃ es bueno, es bueno acerca de muchos: de manera q̃ quien deſſea lo hermoſo, ſiẽpre lo deſſea para ſi, porq̃ le falta: pero el que deſſea lo bueno, puede deſſearlo para ſi miſmo, ò para otro amigo ſuyo à quien le falte. S O. No ſiento eſſa diferẽcia q̃ pones entre lo hermoſo y lo bueno; porque aſsi como tu dizes de lo hermoſo, q̃ à vno le parece hermoſo, y à otro no: aſsi dire yo, y con verdad de lo bueno, q̃ à vno le parece buena vna coſa, y à otro no buena: y tu vees que el hõbre vicioſo reputa lo malo por bueno, y por eſſo lo ſigue, y lo bueno lo reputa por malo, y por eſſo lo huye: y lo contrario es del virtuoſo. Aſsi que lo q̃ acontece à lo hermoſo, acontece tãbien à lo bueno.

Lo bueno es comun al amante, y al amado.

Oficio del buen juyzio.

PHI. Todos los hõbres de ſano ſuyzio, y de recta, y tẽplada volũtad, ſuzgã lo bueno por bueno, y lo malo por malo: aſsi como à todos los ſanos del guſto, el manſar dulce les es dulce, y el amargo les amarga: empero à los de enfermo y corrupto ingenio, y deſtẽplada volũtad, lo bueno les parece malo, y lo malo bueno: aſsi como à los enfermos, que lo dulce les amarga, y lo amargo algunas vezes les es dulce. Y aſsi como lo dulce, aunq̃ amargue al enfermo, no dexa de ſer verdaderamẽte dulce: aſsi lo bueno, no embargãte q̃ del enfermo de

Ingenio enfermo, y voluntad deſtemplada, que es lo que hazen.

ingenio

ingenio sea reputado por malo, no por esso dexa de ser verdaderamente, y comunmente bueno. SO. Y no es assi lo hermoso? PHI. No por cierto, porq̃ lo hermoso no es vno mismo à todos los hõbres de sano ingenio, y virtuosos: porq̃ aunq̃ lo hermoso sea bueno acerca de todos, acerca de vno de los virtuosos es de tal manera hermoso, que se mueue à amarlo. Y assi como lo bueno y lo malo semejã enel animo à lo dulce, y à lo amargo en el gusto, assi lo hermoso, y no hermoso en el animo semejã à lo sabroso, q̃ es lo deleytable, enel gusto, y à lo no sabroso. Y lo feo, y deforme semejã à lo aborrecible, y abominable enel gusto. De dõde assi como se halla vna cosa dulce, q̃ acerca de todos los sanos es dulce: pero à vno es sabrosa y deleytable, y à otro no: assi se halla vna cosa, ò persona acerca de todo virtuoso buena, pero acerca de otro hermosa, tãto q̃ su hermosura le incita à amarla, y à otro no: por esto veras, q̃ el amor passionable, q̃ pũge al amante, es siẽpre de cosa hermosa, del qual solamẽte habla Platon, y difine, q̃ es desseo de hermosura: esto es, desseo de vnirse cõ vna persona hermosa, ò con vna cosa hermosa, para posseerla, como seria vna hermosa ciudad, vn hermoso jardin, vn lindo cauallo, vn lindo halcon, vna hermosa ropa, y vna bella joya. Las quales cosas, ò que se desseen auer, ò auidas, gozarlas de cõtino, presuponẽ siẽpre falta

Lo hermoso no es vno mismo à todos los hombres.

Difinicion del amor, segun Platon, por lo hermoso.

de presente, ò en lo por venir en la persona q̃ ama. Y deste tal amor dize Plató, que no lo ay en Dios, y no porque en Dios no aya amor, sino porque el tal amor no està sin potencia, passió, y falta, las quales cosas en Dios no se hallan. Y dize que es vn grã Demon; porque el Demõ, segun el, es medio entre el puro espiritual y perfeto, y el puro corporal imperfeto. Assi las potencias, y passiones de nuestra anima son medios entre los actos puros corporales, y entre los actos intelectuales diuinos, y medios entre la hermosura, y la fealdad; porque la potencia es medio entre la priuacion, y el ser actual. Y porque entre las passiones del anima, el amor es la mayor, por esto le llama Platon Magno Demõ, pero como quiera que sea, el amor en toda su comunidad, no solamente es acerca de las cosas buenas, que son hermosas, mas tambien acerca de las buenas, aunque no sean hermosas: y abraça à lo bueno en toda su vniuersalidad, sea hermoso, sea vtil, sea honesto, sea deleytable, ò de qualquiera otra especie de bueno, que se halle. Por esto acaece que vnas vezes es de las cosas buenas, que faltan al que ama, y otras vezes de las cosas buenas, que faltan à la cosa amada, ò al amigo del amante. Y desta segunda suerte ama Dios à sus criaturas, para hazerlas perfetas de toda cosa buena, que à ellas falte. SO. Ha auido alguno de

Demon, y su naturaleza, segun Platon.

La potẽcia es medio entre la priuació, y el ser actual.

De q̃ suerte ama Dios à sus criaturas.

los

los antiguos , que aya difinido al amor en ſu comunidad, que abrace lo bueno en ſu vniuerſalidad? PHI. Quien mejor que Ariſtoteles en ſu Politica? que dize, q̃ amor no es otra coſa, que querer bien para alguno, eſto es, ò para ſi miſmo, ò para otro. Mira, como por hazer lo comun à todas las eſpecies del amor, no lo difinio por lo hermoſo, ſino por lo bueno, y galanamente, y cō breuedad incluyò ambas à dos ſuertes de amor en eſta ſu difinicion: que ſi el amante quiere el bien para ſi miſmo, falta al miſmo amante, y ſi lo quiere para otro, à quien el ama, falta ſolamēte al amado, ò amigo, y no al amante: como es el amor de Dios. Aſſi que Ariſtoteles, q̃ difinio el amor vniuerſalmente por lo bueno, incluyò el amor diuino: Platon, q̃ lo difinio eſpecialmēte por lo hermoſo, lo eſcluyò, porq̃ lo hermoſo no ſeñala falta, ſino en el amāte, al qual le parece hermoſo. SO. No me ſatisfaze à mi tanto eſſa difinicion de Ariſtoteles como à ti. PHI. Porque? SO. Porq̃ el proprio amor me parece à mi que es, querer ſiēpre el biē para ſi, y no para otro, como el ſinifica: porq̃ el proprio y vltimo fin en las obras del hombre, ò de otro qual quiera, es de conſeguir ſu proprio bien, plazer, y perfecion, y por eſto haze cada vno lo q̃ haze: y ſi quiere el bien para otro, es por el contēto, q̃ el recibe del biē del otro: de manera q̃ el intento ſuyo en

Difinicion de Ariſtoteles al amor hecha por lo bueno.

Diferencia entre las difiniciones del amor hechas por Ariſtoteles, y Platon.

amar, es ſu proprio plazer, y no el bien del otro, como dize Ariſtoteles. PHI. Eſſo que has dicho no es menos verdadero que ſutil, porque el proprio y vltimo fin en las obras de todo agente es ſu perfecion, ſu deleyte, ſu bien, y finalmẽte ſu felicidad, y no ſolamente el bien q̃ quiere para ſu amigo, ò amado es por el plazer q̃ el amigo recibe dello, pero tambien porque el recibe el miſmo bien que recibe el amigo, ò amado; porq̃ no ſolo es amigo de ſu amigo, ſino otro el miſmo: por lo qual los bienes del amigo ſon ſuyos proprios. Aſsi que deſſeando el bien de ſu amigo, deſſea el ſuyo proprio: y bien ſabes q̃ el amante ſe conuierte, y transforma en la perſona amada, de donde te digo, que los bienes de la perſona amada ſon mas verdaderamẽte del amante, que los ſuyos proprios, y los del amante mas verdaderamente de la perſona amada, que los proprios de la perſona amada; ſi la perſona amada ama reciprocamente al amante: porque entonces el bien de cada vno dellos es proprio del otro, y ageno de ſi miſmo: por tanto dos que ſe aman trocadamente, en ninguna manera ſon dos. SO. Pues quantos? PHI. O ſolamente vno, ò quatro. SO. Que los dos ſean vno, entiendolo; porque el amor vne ambos à dos los amantes, y los haze vno: pero quatro, de que manera? PHI. Transformandoſe cada vno dellos en el otro,

El fin de todo agente es ſu perfecion y deleyte.

Dos verdaderos amigos ſon vno, ò quatro.

otro, qualquiera dellos se haze dos: esto es, amado, y amante juntamente, y dos vezes dos son quatro. Demanera que cada vno dellos es dos, y ambos à dos son vno, y quatro. SO. Agradame la vniõ, y multiplicaciõ de los dos amantes: pero tanto mas estraño me parece, que Aristoteles diga, que vna de las especies del amor, es querer el bien para otro. PHI. Aristoteles presupone, que el fin del amor es siempre el bien del amante: pero esto, ò es bien suyo inmediate, ò bien suyo mediante otro amigo, ò amado: y ya el declara, que el amigo es vn otro el mismo. SO. Essa glossa de la difinicion de Aristoteles te la cõsentire: pero quãdo se entienda assi, no incluyra el amor de Dios, como dezias.

Fin del amor, segũ Aristoteles, qual es.

PHI. Porque? SO. Porque si Dios ama el bien de sus criaturas, como dezias, amandolo, amaria su bien: y no solamente presupondria falta del bien desseado en sus criaturas, pero tambien en el mismo Criador, lo qual es absurdo.

PHI. Ya en lo passado te sinifiquè, que el defeto de la cosa obrada induze sombra de defeto en el artifice: empero solo en la relacion operatiua que tiene con la cosa obrada. En esta manera se puede dezir, que amando Dios la perfecion de sus criaturas, ama la perfecion relatiua de su operacion, en la qual el defeto de la cosa

La perfecion que Dios ama qual es.

obrada, induziria ſombra de defeto, y la perfeciō della ratificaria la perfecion de ſu diuina operaciō: de donde dizen los antiguos, que el hombre juſto haze perfeto al reſplandor de la diuinidad, y el iniquo lo mancha. Aſsi que te concedere, que amando Dios la perfecion, ama la perfecion de ſu diuina accion: y la falta, que ſe le preſupone, no es en ſu eſſencia, ſino en la ſombra de la relacion del Criador à la criatura: que pudiendo ſer maculado por defeto de ſus criaturas, deſſea ſu inmaculada perfecion con la deſſeada perfecion de ſus criaturas. S O. Agradame eſſa ſutileza: pero tu me dixiſte en aquella primera platica nueſtra, que el amor es deſſeo de vnion: eſta difinicion comprehendera el amor de Dios en quanto deſſea el bien de ſus criaturas, pero no que deſſee vnirſe con ellas, porque ninguno deſſea vnirſe, ſino con lo que reputa por mas perfeto que el.

PHI. Ninguno deſſea vnirſe ſino con aquello, cō que eſtando vnido, eſtaria mas perfeto, que no lo eſtando. Y ya te he dicho, que la diuina operacion relatiua es mas perfeta, quando las criaturas eſtan por ſu perfeciō vnidas cō el Criador, q̄ quando no lo eſtā. Empero Dios no deſſea ſu vniō cō las criaturas, como hazē los demas amātes cō las perſonas amadas, ſino que deſſea la vnion de ſus criaturas con ſu diuinidad, para que la perfecion dellas con

La vniō q̄ Dios deſſea, qual es.

la tal vnion ſea ſiempre perfeta, è inmaculada la operacion del Criador, referida a ſus criaturas. SO. Satisfecha eſtoy en eſſo: pero en lo que aora me hallo inquieta, es, que hazes gran diferencia de lo hermoſo, por el qual difinio Platõ el amor, à lo bueno, por el qual lo difinio Ariſtoteles: y a mi en efeto, lo hermoſo, y lo bueno, me parece vna miſma coſa. PHI. Eſtas en error. SO. Como me negaras, que todo hermoſo no ſea bueno? PHI. Yo no lo niego, pero vulgarmente ſe ſuele negar. SO. De que manera? PHI. Dizen, que no todo hermoſo es bueno, porque alguna coſa que parece hermoſa, es mala en efeto: y alguna coſa que parece fea, es buena. SO. Eſſo no à lugar, porque à quien la coſa parece hermoſa, tambien le parece buena de la parte que es hermoſa: y ſi en efeto es buena, en efeto es hermoſa. Y la que parece fea, parece tambien mala de la parte q̃ es fea: y ſi en efeto es buena, en efeto no es fea. PHI. Bien lo reprueuas, no obſtante que (como te he dicho) en la aparencia tiene mas lugar lo hermoſo, que lo bueno; y en la exiſtencia mas lo bueno, que lo hermoſo. Pero reſpondiendote a ti, Digo, que aunque todo hermoſo es bueno, como dizes, ò ſea en ſer, ò ſea en aparencia, no por eſſo todo bueno es hermoſo. SO. Qual bueno no es hermoſo? PHI. El

Lo hermoſo es mas aparente q̃ lo bueno. Y lo bueno mas exiſtẽte que lo hermoſo.

Todo hermoſo es bueno: pero no todo bueno es hermoſo.

Nõbra muchas cosas q̃ son buenas, mas no hermosas.

manjar, la beuida, lo dulce, la salud, el suaue olor, el aire tẽplado, no negaras, q̃ no son buenos: pero no los llamaras hermosos. SO. Essas cosas aunq̃ no las llame yo hermosas, creo q̃ lo son: porque si estas cosas buenas no fuessẽ hermosas, seria necessario que fuessen feas; y ser bueno, y feo me parece cõtrariedad. PHI. Mas corregidamẽte querria yo q̃ hablasses, ò Sophia. Bueno, y feo de vna misma parte, bien es verdad q̃ no puedẽ estar juntamẽte: pero no es verdad, q̃ toda cosa, q̃ no es hermosa, sea fea. SO. Pues q̃ es? PHI. Ni hermosa, ni fea, como son muchas cosas del numero delas buenas: porq̃ bien vees, q̃ aun en las personas humanas, en las quales ay hermoso, y bueno, se hallã algunas, q̃ ni son hermosas, ni feas: quãto mas en las muchas especies delas cosas buenas, en las quales no ay hermosura, ni fealdad, como las q̃ te he dicho; q̃ verdaderamente no son hermosas, ni feas. Solamẽte ay esta diferencia entre las personas, y las cosas q̃ en las personas dezimos, que no son hermosas, ni feas, quando son hermosas en vna parte, y feas en otra: pero las cosas buenas q̃ te he nombrado, no son hermosas ni feas en todo, ni en parte. SO. Essa composicion de hermosura, y fealdad en las personas neutrales no se puede negar; pero de la neutralidad destas cosas buenas que no son hermosas, ni feas, querria yo algun exemplo, o euidencia

Diferẽcia entre las personas y las cosas, q̃ ni son feas ni hermosas.

mas

mas clara. PHI. No vees muchos, que no ſon ſabios, ni inorantes? SO. Pues que ſon? PHI. Creyentes de la verdad, o rectamente opinantes: porque los que no alcançan la verdad, no ſon ſabios, porque no ſaben por razon, o ciencia; ni ſon inorantes, porque creen la verdad, ò tienen della recta opinion: deſta manera ſe hallan muchas coſas buenas, que ni ſon hermoſas, ni feas. SO. Luego lo hermoſo no es ſolamente bueno, ſino bueno con alguna adicion, ò acrecentamiento? PHI. Con acrecentamiento en verdad. SO. Que es el acrecentamiento? PHI. La hermoſura. Porque lo hermoſo es vn bueno, que tiene hermoſura; y lo bueno ſin ella, no es hermoſo. SO. Que coſa es la hermoſura? Da ella acrecẽtamiento à lo bueno, demas de la bõdad de lo bueno? PHI. Largo diſcurſo fuera meneſter, para declarar, ò difinir q̃ coſa es hermoſura: porq̃ muchos la veen, y la nõbran, y no la conocen. SO. Quien no conoce lo hermoſo, y lo feo? PHI. Quien quiera conoce lo hermoſo, pero pocos conocẽ q̃ es la coſa, por la qual todas las coſas hermoſas ſon hermoſas, que llaman hermoſura. SO. Suplico te, me digas q̃ es. PHI. Diuerſamente a ſido difinida la hermoſura, y al preſente no me parece neceſſario declarartelo, ni diſcernir la verdadera, de la falſa, que no es muy del propoſito; mayormente, que

Difinicio de lo hermoſo.

Pocos conocen la hermoſura.

que mas adelante creo ſera neceſſario hablar mas largo de la hermoſura: Por aora te dire en ſuma ſolamente ſu verdadera, y vniuerſal difinicion. La hermoſura es gracia, que deleytando el animo con ſu conocimiento, lo mueue à amar. Y la coſa buena, ò perſona, en la qual ſe halla eſta tal gracia, es hermoſa: pero la coſa buena, en la qual no ſe halla eſta gracia, no es hermoſa, ni fea: no es hermoſa porq̃ no tiene gracia, ni es fea, porq̃ no le falta bōdad. Pero aquello, à que faltã ambas eſtas coſas, q̃ ſon gracia, y bondad, no ſolamente no es hermoſo, empero es malo, y feo: que entre hermoſo, y feo ay medio; pero entre bueno, y malo verdaderamente no ay medio: porque lo bueno es ſer, y lo malo priuacion. SO. No me has dicho tu que la potencia es medio entre el ſer, y la priuacion? PHI. Es medio entre el ſer en acto, y perfeto, y entre la total priuacion: porque la potencia es ſer à cerca de la priuacion: y es priuacion à cerca del ſer actual: De donde es medio proporcional compoſitiuo de la priuacion, y del ſer actual; aſsi como el amor es medio entre lo hermoſo, y lo feo. Y no por eſto puede auer medio entre el ſer, y la priuacion: porque entre el habito, y ſu priuaciō no puede auer medio, porque ſon contraditorias; que la potencia es habito en reſpeto de la pura priuacion: y entre ellas no ay medio: y es priuacion

Difiniciō de la hermoſura.

Entre hermoſo y feo ay medio. Entre bueno y malo no ay medio.

La potencia, el ſer actual, y la total priuaciō; lo hermoſo, y lo feo, malo, y bueno; y quales deſtas coſas tienen medio, y quales no.

reſpeto

reſpeto del habito actual:y aſsi entre ellos no ay medio. El qual ay entre lo hermoſo,y lo feo:pero entre lo bueno, y lo malo abſoluto,no ay medio alguno. SO. Agradame eſſa difinicion: pero querria ſaber, porq̃ toda coſa buena no tiene eſſa gracia. PHI. En los objetos de los ſentidos exteriores, ſe hallan coſas buenas, vtiles, templadas,y deleytables:pero gracia, q̃ deleyte, y mueua el anima à proprio amor (q̃ ſe llama hermoſura) no ſe halla en los objetos de los tres ſentidos materiales,que ſon Guſto,Olfato,y Tacto, ſino ſolamente en los objetos de los dos ſentidos eſpirituales, Viſta,y Oydo.De donde el dulce,y ſano manjar,y beuida,y el ſuaue olor, y el ayre ſaludable, y el templado y dulciſsimo acto Venereo con toda ſu bondad,dulçura, ſuauidad, y vtilidad neceſſaria à la vida del hombre,y del animal, aunque no ſon buenos,no por eſſo ſon hermoſos:porque en eſtos materiales objetos no ſe halla gracia, ò hermoſura;ni por eſtos tres ſentidos groſſeros,y materiales puede entrar la gracia, y hermoſura à deleytar nueſtra anima, ò à mouer la para amar lo hermoſo; el qual ſolamente ſe halla en los objetos de la viſta,como ſon las bellas formas y figuras,y hermoſas pinturas,y linda orden de las partes entre ſi miſmas al todo,y hermoſos,y proporcionados inſtrumentos, y lindas colores, bella, y

Los cinco ſentidos y ſus objetos: y las diferẽcias que ay entre los vnos, y los otros.

clara

clara luz, hermoſo Sol, hermoſa Luna, lindas eſtrellas, y hermoſo cielo: porq̃ enel objeto dela viſta por la eſpiritualidad della ſe halla gracia: la qual por los claros y eſpirituales ojos ſuele entrar, y mueue nueſtra anima à amar aquel objeto, q̃ llamamos hermoſura. Y tambien ſe halla en los objetos del oydo, como hermoſa oració, linda voz, linda habla, hermoſo cãto, linda muſica, bella conſonancia, linda proporcion, y armonia: en la eſpiritualidad de las quales coſas ſe halla gracia, que mueue al anima à delectacion, y amor, mediãte el eſpiritual ſẽtido del oyr. Aſsi q̃ en las coſas hermoſas, que tienẽ de lo eſpiritual, y ſon objetos delos ſentidos eſpirituales, ſe halla gracia, y hermoſura: Pero en las coſas buenas muy materiales, y en los objetos de los ſentidos materiales no ſe halla gracia de hermoſura: y por tanto aunq̃ ſon buenas, no ſon hermoſas. SO. Por vẽtura ay enel hombre otra virtud que comprehenda lo hermoſo, de mas del ver, y oyr? PHI. Las virtudes conoſcitiuas, que ſon mas eſpirituales, que eſſos dos ſentidos, conocen mejor lo hermoſo, que ellos. SO. Quales ſon? PHI. La imaginacion, y fantaſia, q̃ comprehende, diſcierne, y pienſa las coſas de los ſentidos, conoce muchos mas actos, oficios, y caſos particulares gracioſos, y hermoſos, que mueuen el anima à delectacion amoroſa: y aſsi ſe dize,

Las virtudes mas eſpirituales conocen mejor la hermoſura, que los ſentidos.

vna

vna hermosa fantasia, vn lindo pensamiento, vna linda inuencion. Y mucho mas conoce de lo hermoso la razon intelectiua, la qual comprehende gracias, y hermosuras vniuersales corporeas, è incorruptibles, en los cuerpos particulares, y corruptibles; las quales mueuen mucho mas al anima à la delectacion, y al amor: como son los estudios, las leyes, las virtudes, y ciencias humanas: las quales cosas todas se llaman hermosas: hermoso estudio, linda ley, bella ciencia. Pero el supremo conocimiento del hõbre consiste en el entẽdimiento abstracto, el qual contemplando en la sciencia de Dios, y delas cosas abstractas de materia, se deleita, y enamora de la summa gracia, y hermosura que ay en el Criador, y Hazedor de todas las cosas, por la qual alcança su vltima felicidad. Demanera q̃ nuestra anima se mueue por la gracia, y hermosura, que entra espiritualmente por la vista, por el oydo, por el conocimiento, por la razon, y por la mente: porque en los objetos destos por la espiritualidad dellos se halla gracia, q̃ deleita, y mueue el anima à amar: y no en los objetos delas otras virtudes del anima por la materialidad dellas. Afsi q̃ lo bueno para ser hermoso, aunq̃ corporeo, conuiene que tenga con la bondad alguna manera de espiritualidad graciosa, tal que passando por las vias espirituales à nuestra anima, la pueda deleytar, y mo-

Lo que à de tener lo bueno para ser hermoso.

y mouer à amar aquella cosa hermosa. Demanera que el amor humano, de quien principalmente hablamos, es propriamente desseo de cosa hermosa (como dize Platon.) Y comunmente es desseo de cosa buena (como dize Aristoteles.) SO. Basta me essa relacion de la essencia del amor para introducion de hablar despues en su nacimiento. Vamos aora à lo q̃ yo desseo, y absuelueme aquellas cinco preguntas, que hize del origẽ del amor.

El amor, segun Platon, es desseo d̃ cosa hermosa, y segũ Aristoteles desseo d̃ cosa buena.

PHI. La primera pregunta tuya es, si el amor nacio: esto es, si tuuo origen de otro, q̃ le fuesse causa produziente: ò si es primer eterno de ninguno otro produzido. A la qual respondo, que es necessario, que el amor sea produzido de otro, y que en ninguna manera puede ser primero en eternidad: antes es necessario conceder, que ay otros primeros que el, en orden de causa. SO. Dime la razon. PHI. Son muchas las razones: la primera, porque el amante precede al amor, como el agente al acto: y assi el primer amante, es necessario que preceda, y cause el primer amor. SO. Parece buena essa razon, que el amante deua preceder al amor: porque amando, lo produze: De donde la persona puede estar sin amor, pero no el amor sin la persona. Dime otra razon. PHI. Assi como el amante precede al amor, assi tambien le precede el amado; que sino vuiesse persona, ò cosa ama-

El amor es produzido de amãte, y amado.

amable primero, no se podria amar, ni auria amor. SO. Tambien tienes razon en esso, que como es del amãte, assi es del amado, que el amor no puede exsistir sin cosa, ò persona amable: pero la cosa amable podria estar sin amor, esto es sin ser amada: y bien parece, que el amante, y el amado son principios, y causas del amor. PHI. Que diferencia de causalidad te parece, ò Sophia, que ay entre el amante, y la cosa amada, y qual de los dos te parece, que sea primera causa del amor? SO. El amante me parece, que sea el agente, como padre; y la persona, ò cosa amada parece que sea el que recibe, como casi madre: porque segun los vocablos, el amante es operante, y la cosa amada operata: Assi que el amante es la primera causa del amor, y el amado la segunda. PHI. Mejor sabes preguntar, que absoluer, ò Sophia: porque es lo contrario. Porq̃ el amado es causa agente generante del amor enel animo del amãte: y el amante es recipiente, q̃ recibe del amado el amor. Demanera q̃ el amado es el verdadero padre del amor, q̃ lo engendra enel amante, que es la madre, que pare al amor, al qual concibio del amado, y lo pario semejante al padre: porque el amor se termina en el amado, el qual fue su principio generatiuo. Assi que el amado es primera causa agẽte formal, y final del amor, como entero padre; y el amante

El amado es el padre y el amãte la madre del amor.

Z es

es solamente causa material, como grauida, y parturiente madre. Y esto entiende Platon, quando dize, que el amor es parto en hermoso: y tu sabes, que el hermoso es el amado, del qual la persona amãte; primero grauida, pare el amor à semejança del padre hermoso, y amado, y à el como a vltimo fin lo encamina. SO. Yo estaua en error, y plazeme saber la verdad. Pero que me diras de la sinificacion de los vocablos, la qual me engañò? Que amante quiere dezir agẽte, y amado paciente? PHI. Asi es verdad, porque el amante es el agente del seruicio del amor, pero no de su generacion; y el amado recibe el seruicio del amãte, pero no la causalidad del amor. Y yo te pregunto, qual es el mas digno, ò el que sirue, ò el que es seruido, el que obedece, o el obedecido, el que reuerencia, o el reuerenciado? Cierto diras, que los agentes son inferiores à los recipientes. Pues asi es el amante acerca del amado, porq̃ el amante sirue, obedece, reuerencia al amado. SO. Esso tiene lugar en los amantes menos dignos que los amados: pero quando el amante en efeto es mas digno que el amado, la sentencia deue ser contraria; que el amante deue ser como padre del amor, y el superior; y la cosa amada como madre inferior. PHI. Aunque sean de los amantes, que segun la naturaleza dellos son mas excelentes, que

Difiniciõ del amor, segun Platon.

Amante y amado q̃ sinificã en su propria sinificaciõ

El amante qualquiera que sea, en quanto amante es inferior à su amado.

que los amados, como es el marido mas que su muger, a quien ama, y el padre que el hijo, y el maestro que el dicipulo, y el que haze el bien que el que lo recibe: y mas en comũ, el mundo celeste que el terrestre, al qual ama, y el espiritual que el corporeo, y finalmẽte Dios que sus criaturas, que son amadas del: todo amante, en quanto amante, se inclina al amado, y se le allega como accessorio a su principal: porque el amado engendra, y mueue al amor, y el amante es mouido del. SO. Y como puede ser, que el superior se incline, y sea accessorio al inferior? PHI. Ya te he dicho, que todo quanto vno ama, y haze, es por su propria perfecion, gozo, ò deleyte. Y aunque la cosa amada en si no sea tan perfeta como el amante, esse amante queda mas perfeto quando vne consigo la cosa amada: ò alomenos queda con mayor gozo, y deleyte. Y esta nueua perfecion, gozo, ò deleyte, que adquiere el amante por la vnion de la cosa amada, ò sea en si misma mas digna q̃ el amante, ò menos digna, lo haze inclinado al amado: pero no por esto q̃da el amãte defetuoso, y de menos dignidad, ò perfecion: antes queda demas cõ la vnion, y perfecion dela cosa amada. Demanera q̃ no solamẽte quien ama alguna persona, se inclina à ella por la perfecion, ò gozo, q̃ adquiere con su vnion: pero tambien quien ama, no persona, sino alguna otra

cosa para posseerla, se inclina a ella, por lo que auentaja en si, quando la adquiere. SO. Bien entiendo esso: pero que diras, quando dos se tienen amor trocado, y cada vno es amante, y amado ygualmente? es necessario, que concedas, que cada vno dellos es inferior, y superior al otro, lo qual seria contrariedad. PHI. No es contradicion, antes verdad, q̃ qualquiera dellos, en quanto ama, es inferior al otro: y en quanto es amado, le es superior. SO. Luego sera superior cada vno a si mismo? PHI. Tambien es esso verdad, que qualquiera amado es superior à si mismo amante: y si por ventura vno se amasse à si mismo, seria superior el mismo amado à si mismo amante. Y ya te dixe, quando hablamos de la comunidad del amor, que Aristoteles (segun siẽte Auerrois) tiene, q̃ Dios es mouedor de la primera Esfera diurna, la qual mueue por amor de cosa mas excelente, como qualquiera de los otros entendimientos mouedores de las otras Esferas: y puesto que ninguno es mas excelẽte q̃ Dios, antes inferior à el, es necessario dezir, q̃ Dios mueue aquella summa Esfera por amor de si mismo: y q̃ en Dios es mas sublime el ser amado de si mismo, q̃ amar a si mismo: aunq̃ su diuina essencia consiste en purissima vnidad: segun q̃ mas largamẽte lo entẽdiste de mi entõces: pues si Dios cõ su simplicissima vnidad tiene mas

Todo amado es superior a si mismo amado.

ne mas

ne mas delo summo, y supremo, en quãto es amado de si mismo, q̃ en quanto ama à si mismo; tanto mas sera esto en otros dos, que se amen reciprocamente, que cada vno puede ser mas excelẽte en el ser amado, que en el amar, no solo mas q̃ el otro, sino mas que si mismo. SO. Ya me satisfarian tus razones, si yo no vuiera oydo dezir à Platon claramente lo contrario. PHI. Que dize, q̃ sea contrario? SO. En su libro del Combite, me acuerdo q̃ dize, que el amante es mas diuino que el amado: porq̃ el amante es arrebatado de diuino furor amãdo. De donde dize, q̃ los dioses son mas gratos, y propicios a los amados, que hazen cosas grãdes por los amadores, que à los amadores, por hazer cosas estremadas por los amados. Y da el exemplo de Alcestes; al qual, porque quiso morir por su amado, lo resucitaron los dioses, y lo honraron, pero no lo passaron à las islas Beatas, como à Aquiles, porque quiso morir por su amador. PHI. Essas palabras que Platõ refiere en su Simposio, son de Phedro mãcebo galano, dicipulo de Socrates; el qual dize, que el amor es vn grã Dios, y summamẽte hermoso, y que por ser hermosissimo ama las cosas hermosas; y q̃ estando el amor en el amante, como en proprio sujeto, habitante dentro en su coraçõ, como el hijo en el vientre de su madre, dize Phedro, que el amãte por el diuino

Alcestes, y Achiles.

Phedro dicipulo de Socrates.

amor que tiene, es diuino mas que el amado: el qual no tiene en ſi amor, ſino que ſolamente lo cauſa en el amante: de donde el Dios de amor da al amante furor diuino, lo qual no da al amado: y por eſto los dioſes ſon mas fauorables à los amados, quando ſiruen à ſus amantes (como ſe mueſtra por Aquiles) que a los amantes, quando ſiruen a ſus amados (como parece por Alceſtes) SO. Y eſſa razon no te parece ſuficiente, Philon? PHI. No me parece recta, ni à Socrates le parece juſta. SO. Aſsi; y porque? PHI. Socrates diſputando contra Agaton orador, que tambien tenia ſer el amor vn gran Dios, y hermoſiſſimo, declara, que el amor no es Dios, porque no es hermoſo, como ſea coſa ſabida, que todos los dioſes ſon hermoſos: y enſeña que el no es hermoſo, porque amor es deſſeo de hermoſura, y lo que ſe deſſea, falta ſiempre al que deſſea, y lo que ſe poſſee, no ſe deſſea. Por lo qual dize Socrates, que el amor no es Dios, ſino vn gran Demon, medio entre los dioſes ſuperiores, y los humanos inferiores. Y aunque no es hermoſo como Dios, tampoco es feo como los inferiores, ſino medio entre la hermoſura, y la fealdad: porque el q̃ deſſea, aunque en acto no es lo que deſſea, es lo alomenos en potencia; y aſsi, ſi el amor es deſſeo de hermoſura, es hermoſo en potencia, y no en acto como los

Socrates y ſu opiniõ acerca del amor.

dioſes.

dioſes. SO. Que quieres inferir deſſo, Philon? PHI. Enſeñote, conſiſtir la diuinidad en el amado, y no en el amante: porque el amado es hermoſo en acto, como Dios, y el amante que le deſſea, es hermoſo ſolamente en potencia. Y aunque por eſte deſſeo ſe haze diuino, no por eſſo merece llamarſe Dios como el amado. De donde veras, que el amado en el entendimiento del amante es venerado, contemplado, adorado como proprio Dios; y ſu hermoſura en el amante es reputada por diuina, de tal manera que ninguna otra ſe le puede ygualar. Pues no te parece, ò Sophia, que el amado precede en excelencia, y cauſalidad del amor al amante, y es mas digno? SO. Si cierto: pero q̃ diras al exẽplo de Aquiles, y de Alceſtes? PHI. Alceſtes, q̃ murio por el amado, no fue remunerado como Aquiles, q̃ murio por el amãte: porq̃ el amãte de neceſsidad eſta en obligacion de ſeruir à ſu amado, como a ſu dios, y eſta cõſtreñido a morir por el, y no podra hazerlo de otra manera ſi ama bien: porq̃ eſtà ya trãsformado en el amado, y en el cõſiſte ſu felicidad, y todo ſu bien, y ya no en ſi miſmo. Pero el amado no eſtà en obligacion alguna al amãte, ni eſta cõſtreñido del amor à morir por el: y ſi todavia lo quiſiere hazer como Aquiles, es acto libre, y pura liberalidad: por la qual deue ſer mas galardonado de Dios, como fue Aquiles.

El amante participa mas de la diuinidad que el amado.

Razõ por que merecio Achiles mas premio q̃ Alceſtes.

SO. Agradame esso q̃ me has dicho:pero no me parece creedero,q̃ si Aquiles, como era amado,no fuera tambien amãte de su amante, q̃ quisiera mo rir por el. PHI. No negare yo que Aquiles no amasse a su amante, pues quiso morir por el:pero aquel era amor reciproco, causado del amor q̃ su amante le tenia:de donde propriamente diremos, que murio por el amor q̃ su amante le tenia,que fue la causa primera,y no por el amor q̃ el recipro camente tenia a su amante, q̃ fue causado del primero. SO. Huelgome saber la razon,q̃ hizo merecer mas premio de los dioses à Aquiles, q̃ à Alcestes:Pero como puede ser, q̃ el amado sea siépre Dios del amante? Que se seguiria, que la criatura amada de Dios fuesse Dios de Dios,q̃ es absurdo; no solamẽte de Dios à las criaturas, pero tambien de lo espiritual à lo corporal, y del superior al inferior,y del noble al plebeyo. PHI. El amor q̃ ay entre las criaturas de la vna à la otra presupone falta:y no solamẽte el amor de los inferiores à los superiores, pero tambien el de los superiores à los inferiores arguye falta, porq̃ ninguna criatura ay summamente perfeta;antes amando no solamẽte a los superiores à ellos,sino tambien a los inferiores,crecẽ en perfecion,y se allegan à la summa perfecion de Dios:porq̃ el superior no solamẽte acrecienta en si perfecion,en hazer biẽ al inferior, pero

El amor entre las criaturas presupone falta.

tambien

tambien acrecienta en la perfecion del vniuerſo, que es el fin principal, ſegun te he dicho. Por eſte aumento de perfecion en el amante, y en el vniuerſo, el amado inferior tambien ſe haze diuino en el amante ſuperior, porque en ſer amado, participa de la diuinidad del ſummo Criador: el qual es primero y ſummamente amado, y por ſu participació todo amado es diuino. Porque ſiendo el ſummo hermoſo, es participado de todo hermoſo; y todo amante ſe acerca à el, amando qualquiera coſa hermoſa, aunque ſea inferior al amante: y cõ eſto el amante crece en hermoſura y diuinidad, y aſsi haze crecer al vniuerſo, y por eſto ſe haze mas verdadero amante, y mas allegado al ſummo hermoſo. SO. Reſpondido me has del amor, que el ſuperior tiene al inferior entre las criaturas, pero no del amor de Dios à las criaturas: en el qual conſiſte la mayor fuerça de mi argumẽto. PHI. Ya yua à reſponderte. Sabras que el amor, aſsi como muchos actos, y atribuciones, que de Dios, y de las criaturas ſuelen dezirſe, no ſe dizen del, como de las criaturas: y ya te he dado exemplo de algunos atributos. Y bien ſabes, que el amor en todas las criaturas dize falta, aun en las celeſtiales, y eſpirituales, porque todas tienẽ falta de la ſumma perfecion diuina: y todos ſus actos, deſſeos, y amores ſon por acercarſe à ella quanto pueden. Bien es ver

Todo amado en ſer amado participa de la diuinidad.

El amor en las criaturas, aun en las eſpirituales ſinifica falta.

dad, que en los inferiores el amor, no solamente sinifica falta, mas tambien en algunos dellos la sinifica, y es passion, como en los hombres, y en los animales: y en los otros, como en los elementos, y en los mistos insensibles dize inclinacion natural. Empero en Dios el amor no dize passion, ni inclinacion natural, ni falta alguna; como el sea libre, impassible, y summamente perfeto: al qual ninguna cosa puede faltar. SO. Pues q̃ dize en Dios este vocablo amor? PHI. Dize voluntad de hazer bien à sus criaturas, y à todo el vniuerso, y de acrecentar la perfecion dellas quanto la naturaleza dellas fuere capaz. Y como ya te dixe, el amor que ay en Dios, presupone falta en los amados, mas no en el amante: y el amor de las criaturas al cõtrario. Aunque de la tal perfeciõ, en la qual crecen las criaturas por el amor que Dios les tiene, goza, y se alegra, si alegrarse la diuinidad, se puede dezir: y en esto reluze mas su summa perfecion, como ya te he dicho. Y por esto dize el Psalmo, Dios se alegra cõ las cosas que hizo. Y este argumento de perfeciõ, y gozo en la diuinidad, no es en Dios absolutamẽte, sino solamente por relaciõ de sus criaturas: dõde, como te he declarado, no muestra en el absolutamente alguna naturaleza de falta, sino solamẽte la muestra en su ser relatiuo, respeto de sus criaturas. Esta perfecion relatiua en Dios es el fin del amor, que

El amor en los hõbres, y en los demas animales es passion.

El amor en los mistos insensibles es inclinacion natural.

Este nõbre amor en Dios sinifica volũtad de hazer bien à sus criaturas.

que al vniuerso tiene, y à cada vna de sus partes; y es aquella, con la qual la summa perfeciõ de Dios es summamẽte llena. Y este es el fin del amor diuino, y el fin amado de Dios, por el qual toda cosa produze, toda cosa sustenta, toda cosa gouierna, y toda cosa mueue; y auiendo necessariamẽte en essa simplicissima diuinidad principio y fin, amante y amado: esto es lo mas diuino de la diuinidad, como todo fin y amado suele ser mas que su amante.

El fin del amor de Dios para con el vniuerso, qual es.

SO. Mucho me agrada esso, y bien satisfecha estoy dela precedencia del amado al amante en la producion del amor: y esto me basta para la primera pregunta q̃ te hize, si el amor nacio: esto es, si fue engẽdrado de otro, ò ingenito: q̃ aora yo veo manifiestamẽte, q̃ el amor es produzido, y engendrado del amado, y del amante, como de padre y madre. Querria que me satisfiziesses assi de la segũda pregunta mia, que es de quando nacio el primer amor: si por vẽtura fue produzido abeterno, ò engẽdrado de amados, y amãtes eternos, ò si fue produzido en algun tiẽpo: ò si aquesto fue en el principio de la creacion, ò despues, y en que tiempo.

Segunda pregunta de quando nacio el amor.

PHI. Essa tu segunda pregunta no es poco dificultosa, y dudosa. SO. Que te haze poner mas duda en esta, que en la primera? PHI. Porque primer amor à los hõbres es manifiesto, ser aq̃l diuino, por el qual fue el mũdo produzido de Dios: y pare-

Dificultad dela segũda pregunta.

y parece que aquel es el amor, que primero nacio. Auiendo pues duda entre los hombres de muchos millares de años à esta parte, de quando fue produzido el mundo, queda dudoso el quando nacio el amor. SO. Di vna vez la duda que ay entre los hombres de quando fue el mundo produzido, y entenderemos la duda que ay de quando nacio el amor: y despues que la duda estuuiere bien manifiesta, hallaras mas ayna el camino para la absolucion. PHI. Yo te lo dire. Concediendo todos los hombres que el summo Dios engendrador, y hazedor del mundo, es eterno, sin ningun principio temporal: estan diuisos en la producion del mundo, si es abeterno, ò de algun tiempo aca. Muchos de los Filosofos tienen ser abeterno produzido de Dios, y no auer tenido principio temporal: assi como el mismo Dios no lo tuuo jamas: y desta opinion es el grande Aristoteles, y todos los Peripateticos. SO. Pues que diferencia huuiera entre Dios, y el mundo, si ambos à dos huuiessen sido abeterno? PHI. La diferencia entre ellos quedara no menos grãde, porque Dios fuera productor abeterno, y el mundo huuiera sido produzido abeterno: el vno causa eterna, y el otro efeto eterno. Pero los fieles, y todos los que creen la sagrada ley de Moysen, tienẽ que el mundo no aya sido abeterno produzido, sino criado de nada en princi-

Ordẽ de la quistiõ venidera.

Opiniõ de Aristoteles acerca de la creacion del mundo.

Opiniõ de los fieles đ la creacion del mũdo.

principio temporal. Y tambiẽ parece, que algunos delos Filosofos sientẽ esto: delos quales es el diuino Platon, que en el Timeo pone ser el mundo hecho, y engẽdrado de Dios, produzido del Chaos, que es la materia confusa, de que son engendradas todas las cosas. Y aũque Plotino su sequaz lo quiere reduzir à la opinion de la eternidad del mundo, diziendo, que aquella Platonica genitura, y hechura del mundo, se entiende auer sido abeterno: toda via las palabras de Platon parece que ponen tẽporal principio, y asi fue entendido por otros claros Platonicos. Bien es verdad, que el haze al Chaos, de quien todas las cosas fueron hechas eterno: esto es, eternalmente produzido de Dios: lo qual no tienen los fieles: porque ellos tienen, que hasta la hora dela creacion solo Dios fue en ser sin mundo, y sin Chaos: y que la omnipotencia de Dios de nada produxo todas las cosas en principio de tiẽpo: que en efeto no parece claramẽte en Moysen, que le ponga à Dios materia coeterna. SO. Luego tres son las opiniones en la producion del mundo de Dios: la primera de Aristoteles, que todo el mũdo fue produzido abeterno: la segunda de Platon, que solamente la materia, ò Chaos fue produzido abeterno, pero el mundo en principio de tiempo: y la tercera de los fieles, que todo es produzido de nada en principio de tiempo. Aora podras Philon

Opiniõ de Platõ acerca d̃la creacion del mundo.

Suma de las tres opiniones del origen del mundo.

dezirme las razones de cada vno dellos. PHI. Alguna cosa te dire en breue, q̃ la suficiēcia seria muy larga. Al Peripatetico le parece, q̃ las cosas criadas en el mundo son de tal manera, que à la naturaleza dellas repugna el auer auido principio, y el auer fin; como es la materia primera: la continua corrupcion, y generaciō delas cosas: la naturaleza celeste: el mouimiento, mayormēte circular: y el tiēpo. SO. De q̃ manera repugna à la naturaleza de estas cinco cosas el auer auido principio? Porque no podia auer sido de nueuo la materia primera cō la generacion y corrupcion? Y porq̃ el cielo, y su mouimiēto circular, y el tiempo, q̃ del procede, no pudiera auer tenido principio tēporal? PHI. Pues quieres saber la razō desto, sera necessario dezirtela, aūque nos diuertamos algo del proposito. La materia primera, dize Aristoteles, q̃ no puede ser hecha de nueuo, porque todo lo q̃ se haze, cōuiene, q̃ de alguna otra cosa sea hecha; que todos concedē que de nada, nada se puede hazer. Y si la materia primera huuiera sido hecha, de alguna otra cosa fuera hecha, y aquella fuera materia primera, y no èsta: y no pudiēdo proceder en infinito, es necessario dar vna materia verdaderamente primera, y no hecha jamas. Luego la materia primera es eterna: y assi la generacion y corrupcion, que della se haze: porque siendo la materia primera de imperfeto ser, es necessa-

Razones de Aristoteles sobre la eternidad del mundo.

De nada, nada se haze.

nẽcessario que siempre exista debaxo de alguna forma sustancial: y la generacion de lo nueuo es corrupcion del preexistente; de donde es necessario, que à toda generacion preceda corrupcion, y à toda corrupcion generacion: porque la generacion del pollo es por la corrupcion del hueuo. Luego la generacion, y corrupciõ de la cosa es eterna: de manera que todo hueuo nacio de gallina, y toda gallina de hueuo, y ninguno dellos fue absolutamente primero. El cielo de suyo parece eterno, porque si fuera engendrado, fuera tãbien corruptible, y corruptible no puede ser, porque no tiene cõtrarios, como los elementos, y los compuestos dellos, y la corrupcion sobreuiene de la superaciõ del contrario: y la generacion tambien es mouimiẽto del vn contrario en el otro: y muestra se, que el cielo no tiene contrario, porque es impassible, inmudable en sustancia y calidad, y su figura redonda entre todas las otras figuras sola carece de cõtrariedad. Por consiguiẽte al mouimiento circular repugna el auer principio: porq̃ assi como la figura redonda, qual es la celeste, no tiene principio, y todo punto en ella es principio, y fin: assi el mouimiẽto circular es sin principio, y qualquiera parte suya es principio y fin. Tambien el primer mouimiento: porque si el se engendrara, su generacion, q̃ es mouimiẽto, fuera primero que el primero, lo qual es impossi-

La corrupciõ es necessaria para la generacion, y la generaciõ para la corrupcion.

La corrupciõ se causa del sobrepujar d̃ vno de los cõtrarios.

La generacion es mouimiento del vn contrario en el otro.

impoſsible: y no pudiendo darſe proceſſo en infinito en los mouimientos engendrados, es neceſſario venir à vn primer mouimiento eterno. Tãbien el tiempo, el qual ſigue al primer mouimiẽto, porque es cuenta, ò medida de lo antecedente, y ſucediente del mouimiẽto, es neceſſario que ſea eterno como el: porque en efeto es fin del momento paſſado, y principio del venidero: donde no ſe puede ſeñalar inſtante que ſea primer principio. Luego es el tiempo eterno, ſin jamas auer tenido principio.

El tiẽpo es cuẽta, ò medida del primer mouimiento.

SO. Entendido he las razones, que mouieron à Ariſtoteles à hazer eterna la materia primera, y los cielos en ellos miſmos, y la generacion de las coſas, y el mouimiẽto circular, y el tiempo en modo ſuceſsiuo, vna parte en pos de la otra. Por ventura tiene el otras razones ſin eſtas, para prouar la eternidad del mũdo? PHI. Eſtas que te he dicho ſon ſus razones las naturales. Otras dos Teologales dan tambien los Peripateticos, para prouar que el mundo es abeterno: la vna ſacada de la naturaleza del opifice, y la otra del fin de ſu obra. SO. Haz que entienda yo tãbien eſſas. PHI. Dizen, que ſiẽdo Dios el artifice eterno, è inmudable, la obra, que es el mundo, deue ſer abeterno hecha de vna miſma manera: porque la coſa hecha deue correſponder à la naturaleza del que la haze. Y vltra deſto que el fin del Criador, en la creaciõ del mundo, no

Dos razones Teologales d' Ariſtoteles, ſobre la eternidad del mũdo.

no fue otro que querer hazer bien; pues porq̃ este bien no deue auerse hecho siẽpre? que impedimento alguno no podia entreuenir en el omnipotente Dios, q̃ es summo perfeto. SO. Pareceme, q̃ no son sin fuerça essas razones del Peripatetico, mayormente Teologales de la naturaleza eterna del Opifice diuino, y del fin de su voluntaria producion. Que diran los Platonicos, y nosotros todos los que creemos la sagrada ley Mosayca, q̃ pone la creacion de todas las cosas de nada en principio tẽporal? PHI. Nosotros dezimos muchas cosas en nuestra defensa. Consentimos, q̃ naturalmente de nada no se puede hazer cosa alguna: pero milagrosamẽte por la omnipotencia diuina tenemos, poderse hazer todas las cosas de nada, no que nada sea materia de las cosas, como el madero de que se hazẽ las estatuas, sino que Dios puede hazer las cosas de nueuo sin precedencia de materia alguna. Y dezimos, q̃ aũque el cielo, y la materia primera son naturalmente ingenerables, è incorruptibles; con todo esso por la omnipotencia diuina en la absoluta creacion fuerõ en principio criados de nada milagrosamente. Y aunq̃ la reciproca generacion de las cosas, y el mouimiento circular, y el tiẽpo naturalmẽte repugnen al auer principio, toda via lo tuuieron en la admirable creacion: porq̃ son consequentes de la materia primera, y del cielo; los qua-

La verdad de los fieles ẽla creacion del mundo, y las razones dellos contra las de Aristoteles.

Dios obra por libre voluntad, y no por necessidad.

les fueron criados de nueuo. Y quãto a la naturaleza del Opifice, dezimos, que el eterno Dios obra, no por necessidad, sino por libre volũtad y omnipotẽcia: La qual assi como fue libre en la constitucion del mũdo, en el numero delos orbes, y de las estrellas, y en la grandeza delas esferas celestiales, y elementales, y en el numero, medida, y calidad de todas las cosas; assi fue libre en querer dar principio temporal àla creacion, aunq̃ pudo hazerla eterna como el. Y quanto al fin de su obra, dezimos, q̃ aunq̃ su fin en la creacion fue hazer biẽ, y acerca de nosotros el bien eterno, es mas digno, q̃ el tẽporal; como nosotros no alcançamos à conocer su propria sabiduria, no podemos alcançar à conocer el proprio fin della en sus obras. Y quiça acerca del el bien tẽporal en la creacion del mundo precede al bien eterno: porque se conoce mas la omnipotencia de Dios, y su libre volũtad en criar todas las cosas de nada, q̃ en auerlas produzido abeterno; q̃ pareciera vna dependencia necessaria, como la contínua dependencia dela luz del Sol, y no mostrara auer sido hecho el mũdo por libre gracia, y esplẽdido beneficio: como dize Dauid, q̃ el mũdo fue fabricado por gracia, y misericordia de Dios. SO. Al fin pareciera mayor poder hazer vna cosa buena eterna, q̃ hazerla tẽporal. PHI. Mayor poder es hazerla tẽporal, y eterna todo jũtamẽte. SO. Co

mo

mo puede el mũdo ſer tẽporal, y eterno todo ſuntamente. PHI. Es tẽporal por auer tenido principio de tiẽpo, y es eterno, porq̃ no tendra fin, ſegun muchos de nueſtros Teologos: y aſsi como reluze la ſumma potencia en el principio tẽporal; aſsi reſplandece el inmenſo beneficio en la eterna cõſeruacion del mundo. Y vniuerſalmente dire al Peripatetico, que pues dela ſumma ſabiduria de Dios el puede alcançar tan poquito: como podra declarar la intenciõ, el fin, y propoſito della: demanera q̃ ſe puede cõcluyr neceſſariamente cõ lo q̃ dize el Profeta en nõbre de Dios, Mas altos q̃ los cielos de la tierra, eſtã lexos mis caminos delos vueſtros, y mis pẽſamientos delos vueſtros. SO. Baſtãme tus razones para defenderme del Peripatetico, aunq̃ no para ofenderle; y eſtas miſmas tomara Platon para ſu defenſa: Pero q̃ le mueue à poner el Chaos eterno, pues la omnipotencia de Dios puede hazerlo de nada, y del todo el mũdo, como dezimos noſotros? PHI. Si q̃ baſta, q̃ la Fe no ſea ofendida de la razon, q̃ no tenemos neceſsidad de prouarla, porq̃ entonces fuera ciencia, y no Fe: y baſta creer firmemente lo que la razõ no repruεua. La cauſa porque Platon hizo la materia primera eterna, fue por poner la creacion Moſayca, no deſnuda de razon Filoſofica: porque el quiſo ſer, y parecer mas ayna Filoſofo, que credulo de la ley.

Reprehẽſion à la arrogancia delos Peripateticos.

La Fe no tiene neceſsidad de prueua.

Platõ quiſo concordar la Teologia de Moyſen con la opinion delos Filoſofos.

SO. Y con qual razon puede Platon acompañar la creacion del mundo en principio de tiempo, poniendo la materia, ò Chaos eternalmente produzido de Dios? Y que gana en poner el Chaos eterno, pues tiene que el mũdo fue hecho de nueuo? PHI. A lo vltimo te respõdere primero. Gana, no contradezir aquel dicho de los antiguos tan largamente afirmado, que de nada ninguna cosa se puede hazer: y aũque el pone ser el mundo hecho de nueuo, no lo pone ser hecho de nada, sino del antiguo, y eterno Chaos, materia, y madre de todas las cosas hechas, y formadas. Y bien sabes q̃ los primeros q̃ fabulosamẽte teologizaron delos dioses, ponen q̃ antes del mundo fue solamente el gran dios Demogorgon cõ el Chaos, y la Eternidad que le acõpañauã. SO. Este dicho antiguo, q̃ de nada nada se haze, tiene otra fuerça de razon, mas q̃ ser aprouado, y cõcedido delos antiguos? PHI. Si no tuuiera otra fuerça de razon, no fuera tan cõcedido, y aprouado de tantos excelentes antiguos.

Opinion antiquissima acerca del Chaos.

SO. Di la razõ, y dexemos la autoridad delos viejos. PHI. Yo te la dire, y te seruira por respuesta, no solamente al segundo miẽbro de tu pregunta, mas tãbien al primero juntamẽte con el segundo: Y veras vna razon, que constriñio à Platõ à poner, no solamente el mundo hecho de nueuo, sino tambien el Chaos, y materia del mundo, produzido

Razõ por que hizo Platon al mundo tẽporal, y eterno al Chaos.

duzido abeterno del summo Criador. SO. Dame la à entender, que la desseo. PHI. Viendo Platon ser el mundo vna comun sustancia formada, y cada vna de sus partes ser asi mismo parte de aquella comun sustancia, formada de propria forma: conocio derechamente que tanto el todo, como cada vna de las partes, era cōpuesto de vna cosa, ò sustancia informe, y à todos comun, y de vna propria forma, que le informa. SO. Razon tienes. Di mas adelante. PHI. Iuzgo que esta formaciō de las cosas, asi del todo, como de cada vna de las partes, era nueua de necessidad, y no abeterno. SO. Porque? PHI. Porque es necessario que el informe aya sido antes que el formado: si tu ò Sophia, vees vna estatua de palo, no juzgaràs q̃ primero el palo fue informe de forma de estatua, que formado della? SO. Si cierto. PHI. Assi el Chaos es necessario que sea hallado informe, antes que formado el mundo. De manera que la formacion del mundo muestra su nouedad, y auer sido hecho de nueuo: y lo informe, que ay en el, de que fue hecho, muestra no nouedad, antes antiguedad eterna. Sigue se pues, y es necessario conceder, que asi como el mūdo formado fue hecho de nueuo, asi es necessario cōceder, que el Chaos informe no aya jamas sido de nueuo, antes aya tenido ser abeterno. Aora pues entenderas la razon

El informe cōuiene q̃ preceda al formado.

Razon del antiguo dicho, q̃ de nada nada se haze.

de aquel dicho de los antiguos, que nada haze nada, porque el hazer dize formacion nueua, y la forma es relatiua al informe, de que se haze, que de nada informe ningun formado puede hazerse. Es pues necessario, que assi como el formado mũdo fue hecho de nueuo, assi el informe Chaos sea ab eterno produzido de Dios. SO. Aunq̃ te conceda, q̃ el Chaos aya sido hecho abeterno, no por esso te concedere, que sea produzido de Dios.

Que el Chaos es produzido d̃ Dios.

PHI. Es necessario q̃ lo concedas, porq̃ el Chaos es informe, è imperfeto: y es necessario dedicarle causa productiua, que sea vniuersalissima forma, y perfecion, assi como el es vniuersalissimo informe, è imperfeto: la qual es Dios. SO. Como, Dios tiene forma? seria luego formado, y hecho de nueuo, q̃ es absurdo. PHI. Dios no es formado, ni tiene forma, pero es summa forma en si mismo: de quien el Chaos, y todas sus partes participan forma: y de ambos se hizo el mũdo formado, y todas sus partes formadas. El padre de los quales es aquella diuina formalidad, y la madre es el Chaos, ambos abeterno. Empero el perfeto padre produxò de si la sola sustancia imperfeta madre, y de ambos son hechos, y formados de nueuo todos los mundanos hijos, los quales tienen cõ la materia la formalidad paterna. Assi que por esta razon, no vana, afirma Platon, que el Chaos fue produzido

Dios es summa y absolutissima forma.

duzido

duzido de Dios abeterno: y q̃ el mundo con sus partes es hecho, y formado del de nueuo en la creacion. SO. No me plaze poco entender essa razon de Platon: pero quedame en contrario, que el funda en que el informe se deue hallar primero, y sin el formado: la qual prioridad, aunque es de conceder naturalmente, no se deue conceder en sucession temporal: porque puro informe no puede estar, ni hallarse sin forma, y la forma es aquella, por la qual el informe se halla: de donde es necessario, que ò ambos sean abeterno, la forma, y la materia, y todo el mundo (como dize Aristoteles) ò ambos, y todos sean de nueuo criados, como tienen los fieles: y assi de la vna manera, ò de la otra, la materia es primera en el origen natural, mas no en la anticipacion temporal, como funda Platon. PHI. Que la materia tenga prioridad natural à la forma, como el sujeto à la cosa de que es sujeto, es manifiesto. Pero aliende desto, es necessario conceder, que tambien sea primero la materia en tiempo, à todo tiempo, y formacion della: lo qual muestra Aristoteles, porque la materia primera conuiene, que primero en tiempo estè en potencia à qualquiera forma coeterna à la materia: que acto en potencia no es otra cosa (como dize Aristoteles) que quitar totalmente la naturaleza de la materia, y de la potencia.

El mundo segun Platon, tuuo origen de Dios, y del Chaos, como de padres eternos.

La materia no solo en naturaleza, pero en tiempo precede à toda forma.

SO. Pues como pone Ariſtoteles el mundo formado abeterno? PHI. Porque el no pone la materia primera comun à todo el mundo, ſino ſolamente en el mundo inferior de la generacion y corrupcion. En el qual pone la materia primera eterna, y ninguna forma à ella coeterna, ſino cada vna nueua en ella por generacion, y la otra renacida por corrupcion. Y pone la ſuceſsion de muchas, y diuerſas formas eterna, con eterna generacion, y corrupcion: pero q̃ las ſingulares cada vna dellas es nueuo generable, y nueuo corruptible.

Opiniõ de Ariſtoteles acerca dela materia primera.

SO. Luego en los cielos, donde no ay generaciõ, no põdra Ariſtoteles materia. PHI. De ninguna manera quiere q̃ los cielos, y las eſtrellas tengã materia ſuſtancial; porque ſi la tuuieran, fueran generables, y corruptibles, como los cuerpos inferiores: ſino q̃ ſolamente ſon cuerpo eterno, q̃ es materia de mouimiẽto, pero no de generacion. SO. Y Platon porque no pone la materia eterna informada eterna, y ſuceſsiuamente de suceſsiuas formas? PHI. A Platõ le parecio impoſsible, que cuerpo formado no aya ſido hecho de materia informe: de donde el cielo, el ſol, y las eſtrellas, que ſon hermoſamente formadas, afirma ſer hechas de materia informe, como todos los cuerpos inferiores.

Opiniõ de Platon en la materia primera.

SO. Y la materia de los cielos es por ventura la miſma, que la de los inferiores, ò otra.

PHI.

PHI. Otra no puede ſer que la materia primera de toda manera informe, porque no tiene porque pueda multiplicarſe, y hazerſe diuerſa de otra; y es neceſſario, que ſea vna miſma en todos los compueſtos de materia. Y le parece juſto, que el mũdo todo, aſsi como tiene vn padre comũ, que es Dios, que tambien tenga vna madre comun à todas ſus partes, que es el Chaos, y el mũdo ſea hijo de ambos. SO. Luego los Angeles, y entẽdimientos puros es neceſſario, que ſean compueſtos de materia. PHI. Ya vuo alguno de los Platonicos, que dixo q̃ el Chaos tiene ſu parte en los Angeles, y en los otros eſpirituales entendimientos: porque da en ellos la ſuſtancia, la qual ſe forma de Dios intelectualmente ſin corporeidad. De manera que los Angeles tienen materia incorporea, è intelectual; y los cielos tienen materia corporea incorruptible ſuceſsiuamente; y los inferiores tienen materia generable, y corruptible. Pero à los que tienen, que los entendimientos ſon animas, y formas de los cuerpos celeſtes, les baſta que vſen de la materia ſolamente en compoſicion de los cuerpos celeſtiales, y no de los entendimientos, que ſon las animas dellos. SO. Luego los cielos, ſegun Platon, ſon hechos de la materia, que ſomos noſotros? PHI. Della propria. SO. Pues como pueden ſer eternos? PHI. Por eſſo

Opinion de algunos Platonicos a cerca d'la materia primera.

afirma Platon, que los cielos tambien son hechos de nueuo de materia informe coeterna à Dios. SO. Bien esta, mas tambien conuiene, que diga que son corruptibles, como los inferiores: porque la materia es necessario que sucessiuamẽte sea muchas vezes formada. PHI. Tambiẽ tiene, que los cielos de suyo son dissolubiles, porque toda cosa hecha de materia, y forma se dissuelue: sino fuera por la omnipotencia diuina, que los haze indissolubiles, aunque de suyo son solubiles. SO. Y tu crees, que Dios que hizo la naturaleza dellos solubile, contradiziendo su natural obra, los haga indissolubiles? que parece vna reprouacion de si mismo? PHI. Tu objecion es eficaz, por lo qual dize Platon en el Timeo, que el summo Dios, hablando cõ los cielos, les dixo, Vosotros soys hechura mia, y de vosotros dissolubiles: pero porque es cosa fea, dexar q̃ lo hermoso se dissuelua, por mi comunicacion sed indissolubiles; porq̃ mayores son mis fuerças, q̃ vuestra fragilidad. Pero yo creo q̃ por estas palabras no pone Platon los cielos para siempre indissolubiles, sino q̃ son para mostrar la causa, porq̃ no son sucessiuamente generables, y corruptibles, y poco durables, como los inferiores; siendo todos hechos de vna misma materia, que causa la nouedad, y el dissoluerse. Y dize que aunque por la naturaleza material dellos deuria

Platõ afirma, q̃ los cielos son d̃ suyo corruptibles, y por la omnipotẽcia d̃ Dios son hechos indissolubles.

ser

ser assi,todauia por la mayor belleza formal suya, participada grandemente de Dios, son muy diuturnos. SO. Luego segun Platon,los cielos se han de dissoluer? PHI. Si. SO. Y sabras dezir el quando se cree,que sera? PHI. Quando acabaren su natural edad, que la tienen limitada, como qualquiera de los cuerpos inferiores, pero mucho mas duradera. SO. Ay alguno que les aya señalado termino de tiempo? PHI. Los Theologos mas antiguos, que Platon, de los quales el fue dicipulo, dizen que el mundo inferior se corrompe, y renueua en siete mil años. SO. Y quanto tiempo dura corrupto? PHI. De los siete mil años, los seys mil esta siempre brotando el Chaos de los inferiores cuerpos, y acabados estos,dizen que recogiendo en si toda cosa, se reposa en el siete millesimo año: y en aquel espacio de tiempo concibe para nueua generacion para otros seys mil años. SO. Y quantos tenemos nosotros destos siete mil años? PHI. Tenemos segun la verdad Hebrea, cinco mil y dozientos y sesenta y dos, desde el principio de la creacion. Y quando fueren acabados los seys mil,se corrompera el mundo inferior. SO. Y q̃ le hara corromperse? PHI. La corrupcion sera por el sobrepujar de vno de los quatro elementos, mayormẽte del fuego, ò quiça del agua.

Opinion de Platon, que los cielos se han de dissoluer.

La edad del mũdo quando el autor escriuio era 5262. años. Para saber con qual delos

SO.

SO. Y los cielos quãdo se corromperan? PHI. Dizen que corrompido el mundo inferior siete vezes de siete mil en siete mil años, viene a dissoluerse el cielo cõ todo el lleno; y toda cosa buelue al Chaos, y a la materia primera. Y esto viene a ser vna vez despues de passados quarẽta y nueue mil años. SO. Y despues, como se cree que sucederan las cosas? PHI. Aunque es atreuimiento hablar de cosas tan altas, è incognitas, te las dire. Tienen que despues q̃ aya estado ocioso el Chaos por algun espacio, torna à empreñarse de la diuinidad, y à brotar el mundo, y à formarse otra vez. SO. Y este mundo à sido hecho otra vez? PHI. Quiça si (como ellos dizen.) SO. Y por ventura podriamos acabar de llegar à alguna primera, y suprema procreacion del mũdo? PHI. Siẽdo el Chaos eterna madre, y la germinacion suya del eterno, y Omnipotente Padre Dios, la ponemos eterna, esto es, infinitas vezes sucessiuamente; lo inferior de siete mil en siete mil años, y lo celeste con el todo que se renueue de cincuenta mil en cincuenta mil años. SO. Las animas intelectuales, y los Angeles, y los entendimientos puros como se han en esta corrupcion mundana? PHI. Si no son compuestos de materia, y forma, ni tienẽ parte en el Chaos, se estã apartados de los cuerpos en sus proprias essencias contẽplando la

de nuestra redencion viene este año, es dificultoso sacarlo, por la mucha variedad de opiniones que ay en la cuẽta Hebrea. Quãdo esta traducion se acabò era el año d̃l parto Virginal, de 1586.

Que el vniuerso se dissuelue passados los XLIX ꝟ años de su creacion.

Opinion antiquissima d̃ eterna sucession del mundo.

Como se han las animas intelectiuas, los Angeles y entẽdimiẽtos puros en esta vniuersal corrupcion.

la diuinidad. Y ſi tambien ſon compueſtos de materia, y forma: aſsi como participã ſus formas del ſummo Dios Padre comun: aſsi tambien participan la ſuſtancia, y materia corporea del Chaos madre comun, como pone nueſtro Albenzubron en ſu libro de Fonte vitæ: tambien ellos bolueran ſu parte à cada vno de los dos padres en el quinquageſimo milleſimo año, conuiene à ſaber, la ſuſtancia y materia al Chaos, el qual entonces recogera en ſi las porciones de todos ſus hijos: y las intelectuales formalidades, al ſummo Dios Padre dador dellas: las quales lucidiſsimamente ſeran conſeruadas en las altiſsimas Ideas del diuino entendimiento haſta la nueua buelta dellas, en la vniuerſal creacion, y generacion del vniuerſo. Y que entonces el Chaos, ya fecunda, de la diuinidad, brotara ſuſtancias materiales formadas de todas las Ideas: eſto es, en el mundo inferior corporeo, y ſuceſsiuamente generable, y corruptible: y en el mundo celeſte corporeo, y mouible circularmẽte ſin generacion, y corrupcion ſuceſsiua: y en el mundo intelectual materias ſuſtanciales incorporeas, inmouibles, è ingenerables, è incorruptibles: aunque en el fin del ſiglo todas ſe diſſolueran, boluiendo a ſus primeros padres, como te he dicho. SO. Si el cielo cõ todo el lleno ſe diſſuelue, paſſados los quarenta y nueue mil años, como

Albenzubron, y lo q̃ dize en ſu libro de Fõte vitæ.

estos dizen, luego aquella octaua Esfera, donde esta la multitud de las estrellas, segun la tardança de su mouimiento pocas circulaciones podra hazer en todo el tiempo dela vida del mũdo, y suya? Porque segun he entendido de ti, los Astrologos dizen, que haze vna circulacion en no menos de treynta y seys mil años. Otros dizen, que en mas de quarenta mil años: si su vida no es mas de quarenta y nueue mil años, poco mas de vna circulacion podra hazer en todo el tiẽpo de su vida, lo qual parece estraño. PHI. Segun ellos, nada mas que el tiempo de vna sola reuolucion de la octaua Esfera dura toda la vida suya, y del resto del vniuerso: porque en efeto, aunq̃ los primeros Astrologos la ponen en treynta y seys mil años, y otros mas antiguos en menos: la verificaciõ delos vltimos, à la qual por la esperiencia mas larga damos mas fe, pone vna circulacion suya en quarẽta y nueue mil años passados. Dizen pues estos Teologos, q̃ tanta es la vida del mundo, quanto la octaua Esfera està en dar vna buelta: y acabada esta se dissuelue cõ todo el resto, boluiendose las formas à la diuinidad, y las materias à la madre Chaos: el qual auiendo reposado mil años, buelue à cõcebir del entẽdimiento diuino, è informado otra vez de todas sus Ideas, despues de cincuenta mil años buelue à brotar el cielo, y la tierra, y las otras cosas del

Opinion de los A[strolo]gos [...] der[...]a- [...] de la octaua Esfera.

Que la vida del vniuerso es de XL IX U años.

Nueua sucession del vniuerso.

del vniuerso. Y los Astrologos notãdo esto, dizẽ, q̃ dando la octaua Esfera vna buelta, se bueluen todas las cosas, como al principio. SO. Pues bien suena la Astrologia cõ el dicho destos Teologos. Pero dime, si assicomo la duracion, y relaxaciõ del todo sigue à la circulacion de la octaua Esfera, casi como causadas della; si la duracion, y corrupcion del mundo inferior, que es de siete mil en siete mil años, si por ventura es tambien causada de algun curso celestial? PHI. Si que es causada del curso de la misma octaua Esfera del mouimiento suyo de acesso, y recesso, el qual haze de siete mil en siete mil años, siete bueltas en toda su circulacion, cada vna de las quales haze dissoluerse, y renouarse el mũdo inferior: y quãdo viene a la septima vez se dissuelue lo celeste despues de quarẽta y nueue mil años, que son siete vezes siete, como te he dicho. SO. No es poca demõstracion esta cõcordancia de Astrologia. Pero dime, estos Astrologos han tenido esto solamente por razon, ò por disciplina autentica? PHI. Ya te he dicho, que para poner el mundo corruptible, creen ser acompañados de razon, pero en la limitacion del tiempo, demas de la astrologica euidencia, dificil seria hallar razon Filosofica; pero lo vno, y lo otro dizen tener por diuina disciplina, no solamente de Moysen, dador de la ley Diuina, pero desde el primer

El acesso y recesso de la octaua Esfera es causa de la corrupciõ del mũdo inferior.

Cabala antiquißima dotrina entre los Hebreos.

A Noe porque le llaman Iano, y le pintan con dos caras.

primer Adam, de quien por tradicion de boca, la qual no se escriuia, llamada en lengua Hebrea Cabala, que quiere dezir recepcion, vino al Sabio Enoc, y de Enoc, al famoso Noe: el qual despues del Diluuio por la inuencion suya del vino, fue llamado Iano, porque Iano en Hebreo quiere dezir vino: y le pintan con dos caras, vna atras, y otra adelante: porque vio lo que auia antes del Diluuio, y despues del. Este dexò esta con otras muchas noticias diuinas, y humanas al mas sabio de sus hijos Sem, y à su decendiente Heber, que fueron maestros de Abraham, llamado Hebreo por Heber su antecessor, y maestro. Y tambien vio à Noe, que murio siendo Abraham de cincuēta y nueue años. De Abraham por sucesion de Isaac, y de Iacob, y de Leui, vino la tradicion, segun dizen, à los sabios de los Hebreos, llamados Cabalistas. Las quales noticias dizen auer sido confirmadas por Moysen por reuelacion diuina, no solamente de palabra, mas sinificadas tambien en la sagrada Escritura en diuersos lugares, con proprias, y verisimiles verificaciones. SO. Si en las sagradas letras de Moysen, con algun color de verdad nos han sido sinificadas estas cosas, y son de mayor eficacia, plazermeía que me las declarasses. PHI. Dezirte he lo que dizen, lo qual, no te persuado que tengas, porque la euidencia dello en los

Los Hebreos sabios se llamauā Cabalistas.

textos no esta clara, sino figuratiua: y yo en esto, por complazerte, sere solamente relator, aunque nos apartemos algun tanto del proposito. Moysen, como sabes, dize que Dios crio el mundo en seys dias, en el septimo reposò de toda su obra, en memoria del qual mandò à los Hebreos, que en los seys dias trabajassen, ò hiziessen obras, y en el septimo descansassen del trabajo. Estos Teologos dizen, q̃ estos dias diuinos de la creacion del mũdo inferior, se entiende por cada vno de los mil años, como dize David, q̃ mil años en el acatamiẽto de Dios sõ vn dia: luego los seys dias naturales de la obra de la creacion de Dios, tienen virtud de seys mil años de duracion germinatiua en el mundo inferior, y el septimo dia de quietud dio al Chaos sin obra germinatiua en el mundo inferior. Tambien en los ritos de los Hebreos deuen connumerar desde el dia que salieron de Egypto siete semanas, que son quarenta y nueue dias, y el quinquagesimo dia hazen la fiesta de la data de la ley, quando la diuinidad quiso comunicarse à todos en comun; dizen que sinifica las siete reuoluciones del mundo inferior, en quarenta y nueue mil años, y la nueua comunicaciõ de todo el vniuerso; y dizen sinificar esto Moysen, no solamente en el numero de los sieruos, pero tambien auerlo sinificado en el numero de los años, vn año por

Razones de los Cabalistas en la corrupciõ del mũdo inferior.

La Pascua de los Hebreos.

El grande año celeste, a cerca de los Astrologos es de mil años

mil; porque el grande año celeste à cerca de los Astrologos es mil años; de donde Moysen mãda en la ley, q̃ los seys años se labre la tierra, y el septimo se dexe ociosa sin labor, y propriedad alguna: y dizẽ sinificar la tierra el Chaos, al qual los Hebreos suelen llamar tierra, y tãbien los Caldeos, y otros Gentiles: y sinifica que el Chaos deue estar en germinacion de las cosas generables seys mil años, y el septimo reposar con todas las cosas cõfusas comunmente sin propriedad alguna. Y asi manda Moysen, que en este septimo año, se deuen soltar las deudas, y las obligaciones de las possessiones, y boluer toda cosa à su principio: De dõde llaman à este septimo año Xemita, que quiere dezir dexacion, que sinifica la dexacion de la propriedad de las cosas en el septimo año millar, y la reducion dellas al Chaos primero. Y esta Xemita es como el Sabado en los dias de la semana. Dize tãbien Moysen, q̃ quando vuieren passado siete Xemitas, q̃ sinifican los quarẽta y nueue mil años, se deue celebrar el quinquagesimo año Iobel, q̃ en Latin quiere dezir Iubileo, y buelta de lo recebido, porq̃ en aquel año auia de auer perfeta quietud de todas las cosas, asi terrestres como negociatiuas, y todo esclauo alcançaua libertad, toda manera de obligacion se soltaua, la tierra no se labraua, los frutos erã comunes, y toda possession boluia à su

Xemita, a cerca d̃ los Hebreos sinifica la dexacion de todas las cosas.

Año d̃ Iubileo, año Iobel.

Año de la libertad.

à ſu primer ſeñor, no embargãte qualquiera vinculo: llamauaſe año de la libertad. El texto dize, En el año del Iubileo todas las coſas boluerán à ſu origẽ, y rayz, la libertad ſe apregonara en la tierra: demanera que en aquel año las coſas paſſadas ſe extinguian, y principiaua mundo nueuo por cincuenta años, como el paſſado. El qual Iubileo dizen que ſinifica el quinquageſimo millar de años en que ſe renueua todo el mundo, aſsi el celeſte como el inferior. Otras muchas coſas te podria dezir en eſto, pero lo dicho te deue baſtar para darte alguna noticia de la poſicion deſtos Teologos, y ocaſion de ſu atreuimiento en la limitacion de los tiempos, y vida del mundo (que como ya te dixe no lo has de tener.) SO. De que manera puedẽ reduzir à ſu opinion à Moyſen: el dize claro, que in principio crio Dios el cielo, y la tierra, que parece poner juntamente la creacion del Chaos con todo el reſto? PHI. Leemos el texto de otra manera. Eſte vocablo In principio, en Hebraico puede ſinificar antes: dira pues, antes que Dios criaſſe, y apartaſſe del Chaos el cielo, y la tierra: eſto es, el mundo terreſtre, y celeſte: la tierra, que es el Chaos eſtaua ſin fruto, y vazia: y mas propriamente dize, porque dize eſtaua confuſa, y deſcompueſta, eſto es oculta: y era como vn abiſmo de muchas aguas tenebroſo, ſobre

Razon cõ la qual los platonicos y Cabaliſtas quierẽ reduzir à ſu opinion dellos à Moiſen en la eternidad del Chaos; y de que manera leen el ſagrado texto.

el qual ſoplaua el Eſpiritu diuino, como haze vn viento grande ſobre vn pielago, que aclara las tenebroſas, intimas, y ocultas aguas, ſacandolas à fuera con suceſsiua inundacion; aſsi hizo el Eſpiritu diuino, que es el ſummo entẽdimiento lleno de Ideas, el qual comunicado al tenebroſo Chaos crio en el la luz por extracciõ delas ſuſtancias ocultas y luminadas dela formalidad Ideal: y en el ſegundo dia puſo el firmamento, q̃ es el cielo, entre las aguas ſuperiores, que ſon las eſſencias intelectuales, las quales ſon las ſupremas aguas del profundiſsimo Chaos; y entre las aguas inferiores, que ſon las eſſencias del mundo inferior generable, y corruptible. Y aſsi diuidio el Chaos en tres mundos, intelectual, celeſte, y corruptible. Deſpues diuidio lo inferior de los elementos, el agua de la tierra, y deſcubierta la tierra le hizo brotar yeruas, arboles, y animales terreſtres, volatiles, y aquatiles. Y deſpues en el ſexto dia, al fin de todo crio al hombre. Y deſta manera ſumariamente entienden eſtos el texto de la creacion Moſayca, y creen denotar, que el Chaos fueſſe antes de la creacion confuſo, y por la creacion diuiſo en todo el vniuerſo. SO. Plazeme verte hacer à Platon Moſayco, y del numero de los Cabaliſtas: y baſtame eſto para noticia, como dizes: pues que ni abſoluta razon, ni determinada fe

Platon hecho Moſayco, i Cabaliſta.

ſe me conſtriñe à eſtas tales credulidades. Pero dime, con eſtas ſus poſiciones pueden por ventura abſoluer mas razonablemente los ſobredichos argumentos de Ariſtoteles, que los fieles: los quales creen la creacion del mundo ſer vna ſola vez? PHI. Ariſtoteles miſmo confieſſa, que la opinion que pone, antes deſte mundo auer auido otro, y deſpues deſte auer de auer otro, y aſsi ſiempre en continua ſuceſsion, hechos todos de mano eterna, es opinion mas pueſta en razõ, que la que pone, eſte mundo auer tenido principio, y antes del no auer coſa alguna: porque aquella pone orden ſucceſsiuo eterno en la generacion del mundo, y concede, que de nada no ſe haze coſa alguna, y eſtotra no lo ſinifica. Aſsi que contra aquella opinion no tienẽ lugar los mas fuertes de ſus argumentos, como aquel, que de nada nada ſe haze, y que la materia primera no puede ſer de nueuo hecha, ò engendrada: por lo qual concede, y preſupone Platon aquellas propoſiciones, tambien como los dos argumentos Teologales de la obra diuina, que deue ſer eterna, como el opifice della; y tambien que el fin de ſu obra, que es bueno, deue ſer eterno: las quales propoſiciones ambas concede Platon, quãto es por parte del agente diuino: Empero dize, q̃ Dios da la eternidad à aquello que es capaz de la gozar, como es el entendimiento,

Con la opinion de Platon, y de los Cabaliſtas ſe abſueluen los argumentos q̃ Ariſtoteles pone d̃ la eternidad d̃l mũdo.

Reſpueſta de Platon a los dos argumẽtos teologales de Ariſtoteles.

Platõ dize que Dios da la eternidad a lo que es capaz d̃ la recebir y gozar.

miento,en que eſtã las Ideas,y la materia primera, que es el Chaos : porque el vno es puro acto y forma,y el otro pura potencia, y materia del todo informe;el vno es padre vniuerſal de todas las coſas , y el otro madre comun à todos. Eſtos ſolamente pudieró participar de la eternidad Diuina, auiendo ſido produzidos della abeterno;pero que los hijos dellos,los quales mediante eſtos dos padres, ſon hechos , y formados de Dios , como es todo el vniuerſo,y cada vna de ſus partes, no ſon capaces de eternidad : porque todo hecho, y formado,eſto es,compueſto de la materia del Chaos, y de la forma de la Idea intelectual, es neceſſario, que tenga principio , y fin temporal , ſegun que arriba te dixe.Aſsi q̃ la obra,y el fin de la produccion diuina fueró eternos en los primeros padres del mũdo, pero no en el miſmo mundo ſingular formado:y fueró eternos en la ſuceſsion eterna de muchos mũdos , aſsi como el miſmo Ariſtoteles pone en el mundo inferior , que ninguno de ſus indiuiduos es eterno,y que la generacion,y la materia primera dellos es eterna : SO. Bien veo la abſolucion de las razones Teologales de Ariſtoteles, y de la primera de las naturales; pero como me abſoluera Platon las otras quatro naturales? PHI. Platon no concede à Ariſtoteles , que el Chaos ſe pueda hallar ſin forma;antes dize , que auiendo

auiendo produzido largo tiempo, recoge en si todas las cosas, y se aquieta con ellas por cierto espacio de tiempo, hasta que haziendose preñada de las Ideas buelue despues à brotar hijos, y à produzir de nueuo al vniuerso. Y concede que la generacion es eterna en muchos mundos sucessiuos, pero no en vno. A lo del cielo, que la contrariedad, por la qual se dissuelue, es por ser formado, hecho, y compuesto de materia, y forma: porque todo tal, es necessario que se dissuelua, y assi cessa su mouimiento circular: aunq̃ el mouimiento en vniuersal sea eterno por eterna produccion sucessiua del Chaos. Y quanto al tiempo, dize, que es eterno, no por el mouimiento del cielo, sino por el mouimiento eterno germinatiuo del Chaos sucessiuamente. SO. No me plaze poco la absolucion de los argumentos de Aristoteles por parte de Platon: y harto me has enseñado de la produccion del mundo, segun todas las tres opiniones, de Aristoteles la eternidad de vn mundo solo; de Platon la eternidad sucessiua de muchos mundos, el vno despues del otro; de los fieles la creacion de vn mundo solo, y de todas las cosas. Aora me parece que es ya tiempo de boluer a nuestro proposito del amor, y q̃ me respõdas à la segunda pregunta, de quando nacio el amor, y qual fue el primer amor. PHI. El primer amor, es

Resolució de las tres opiniones acerca del origen del mundo.

el del primer amante al primer amado: pero como sea cosa manifiesta, que ninguno dellos jamas aya nacido, antes ambos sean eternos, conuiene dezir, que tãbien el amor dellos, que es el primer amor jamas aya nacido, antes es, como ellos, eterno, y de ambos à dos produzido abeterno. SO. Dime quienes son el primer amado, y el primer amãte, que conociendo el amor dellos sabre qual es el primer amor. PHI. El primer amante es Dios, que conoce, y quiere: y el primer amado es el mismo Dios summo hermoso. SO. Luego el primer amor es de Dios à si mismo. PHI. Si cierto. SO. Muchas cosas se siguieran desto absurdas, y contrarias. La primera, que la simplicissima essencia diuina fuera partida en parte amada, y no amante, y en parte amante, y no amada. La segunda, que Dios amãte fuera inferior à si mismo amado, que segun me has enseñado, todo amante, en quanto amante, es inferior à su amado: porque si el amor es desseo de vnion (como has dicho) Dios amando dessearia vnirse consigo mismo, y siendo siempre vna cosa consigo mismo, seria poner, que Dios careciesse de si mismo, el qual amor presupone falta: y otros muchos semejãtes inconuinientes se siguirian, que no me alargo à dezirtelos porq̃ a ti, y a qualquiera q̃ aya entẽdido las cõdiciones q̃ has puesto en el amor, son manifiestos.

El primer amor, es eterno.

El primer amor, es el de Dios à si mismo.

PHI.

PHI. No es licito, ò Sophia, hablar del amor intrinſeco de Dios amante, y amado, con la lengua, y labrios, con que ſolemos hablar de los amores mundanos. No haze en el diuerſidad alguna ſer amado, y amante; antes eſta intrinſeca relacion haze ſu vnidad mas perfeta, y ſimple: porque ſu diuina eſſencia no fuera de ſumma vida, ſi en ſi miſma no reuerberara de la hermoſura, ò ſabiduria amada el ſabio amante, y de ambos à dos el optimo amor. Y aſsi como en el el conociente, y la coſa conocida, y el miſmo conocimiento ſon todas vna miſma coſa, aunque dezimos, que el conociente ſe haze mas perfeto con la coſa conocida, y que el conocimiento ſe deriua de todos dos: aſsi en el el amãte, y el amado, y el miſmo amor es todo vna coſa: y aunque los numeramos tres, y dezimos, q̃ del amado ſe informa el amante, y de ambos à dos (como de padre, y madre) ſe deriua el amor, todo es vna ſimpliciſsima vnidad, y eſſencia, ò naturaleza en ninguna manera diuiſible, ni multiplicable.

No nos es licito hablar de la ſantiſsima Trinidad, como hablamos de noſotros.

SO. Si en el no ay otra coſa, que pura vnidad, de dõde viene eſta trina reuerberacion, de que hablamos? PHI. Quando ſu pura claridad ſe imprime en vn eſpejo intelectual, haze aquella trina reuerberacion, que has entendido. SO. Luego ſera falſo, y mentiroſo eſte nueſtro conocimiento q̃ del tenemos, pues que del puro vno haze tres.

La natura leza diuina excede a nuestro entendimiento en infinito.

PHI. No es falso, porque nuestro entendimiento no puede comprehender la diuinidad, que en su propria naturaleza intelectual le excede en infinito. Y tu no llamaras mẽtiroso al ojo, ò al espejo, sino comprehende al Sol con su claridad, y grãdeza; y al fuego con su grandeza, y ardiente naturaleza: porque le basta recebirlo, segun la capacidad de la naturaleza del ojo, ò del espejo: y esto le haze receptor fiel, aunque no pueda cõseguir toda la naturaleza de la cosa recebida. Assi à nuestro espejo intelectual le basta recebir, y figurar la inmẽsa essencia diuina, segun la capacidad de su intelectual naturaleza: aunque en infinito es sobrepujado, y deficiente de la naturaleza del objecto. SO. Si, por no poder alcançar tanto, quãto es el objecto: pero no para hazer del vno tres. PHI. Antes no pudiendo cõprehẽder la pura vnidad del diuino objecto, la multiplica relatiuamente y reflexiuamẽte en tres, que vna cosa clara, y simple no se puede imprimir en otra menos clara que ella, sino multiplicando su eminente luz en diuersas menos claras luzes. Mira el Sol, quãdo se imprime en las nuues, y haze el arco, con quantas colores se transfigura en las nuues, que le reciben, ò en el agua, ò en el espejo, siendo el vna simple claridad sin color proprio, antes excediendo, y conteniendo todas las colores: Assi la formalidad diuina, vna, y simplicis-

Nuestro entendimiento cõprehẽde à Dios, no segun la infinita essencia diuina sino segũ la poca capacidad humana.

Razõ porque nuestro entẽdimiẽto multiplica la vnidad diuina en trina relaciõ

plicissima, no se puede transfigurar, sino con reuerberante luz, y multiplicada formalidad. SO. Y porque nuestro entendimiento haze de vno tres, y no otro numero? PHI. Porque vno es principio de los numeros, porq̃ vno dize primera forma, y dos primera materia, y tres, el primer ente cōpuesto de ambos à dos: y como nuestro entendimiento es en si trino, y primer compuesto, no puede comprehender la vnidad sin la trina relaciō, no que haga del vno tres, sino q̃ comprehende al vno debaxo de forma trina: y juzga que en el objeto diuino la vnidad es purissima, la qual en summa simplicidad cōtiene la naturaleza del amado, del amāte, y del amor sin multiplicacion, y diuision alguna: assi como la luz del Sol contiene todas las essencias de las luzes, y colores particulares, con vna simple, y eminente claridad: assi la mēte humana recibe en si aquella amorosa vnīdad debaxo de forma trina, de amado, amante, y amor, todos tres en vno: y esto es solo por la baxeza, è incapacidad de esse entendimiento que le recibe. Y con esto soldaras, ò Sophia, todas tus dudas, y qualquiera otra, q̃ te pueda ocurrir en el amor intrinseco de Dios amante en Dios amado. SO. Pareceme que te entiendo: pero si pudiesses declararme alguna cosa mas, como en Dios es vna misma cosa el amado, el amante, y el amor, me seria mayor satisfacion.

Razō por que nuestro entēdimiento haze de vno tres, y no otro numero.

PHI.

PHI. Asſi como el inteligente, y la coſa entendida, y la inteligencia tanto eſtan diuiſos, quanto eſtan en potencia, y tanto eſtan vnidos, quanto eſtan en acto; aſsi el amado, el amante, y el amor tanto ſon tres, y diuiſos, quanto eſtan en potencia, y tanto ſon vna miſma coſa, è indiuiſa, quanto eſtan en acto. Pues ſi el eſtar en acto los haze vno, è indiuiſibles, tanto mas eſtando en el ſummo, y puriſsimo acto diuino, ſon vno en ſimplicisſima, y puriſſima vnidad: y en todos los otros actos inferiores, la vnion dellos no es tan pura, y deſnuda de la trina naturaleza amoroſa, è intelectual. SO. Grandemente me aplaze eſta abſtraccion, pero reſtame en contrario eſto, que aunque te conſienta, q̃ nueſtro entendimiento aprehenda la vnidad diuina, la qual ſimplicisſimamente ſobrepuja, y contiene todas las tres naturalezas amatorias de amado, amante, y amor, debaxo de forma trina relatiua; no por eſſo te conſentire que aprehenda, que la vna deſtas tres naturalezas dependa de la otra: eſto es, el amante del amado, y que la tercera, que es el amor, nazca deſtas dos primeras, como de padre, y madre, ſegun que has dicho: porque toda producion, y nacimiento es alieniſsimo, y contrario de la ſimplicisſima vnidad diuina. PHI. Antes debaxo deſta forma productiua, no ſolamẽte es licito, mas conuiene, que la vnidad diuina ſe imprima en noſotros:

El acto de la naturaleza amatoria, ò intelectual en Dios, q̃ es ſummo acto, es mas vnido, puro, y ſimple, que en qualquier otro acto inferior.

Nueſtro entendimiento de q̃ manera deue, y es neceſſario que reciba la vnidad diuina.

ſotros: porque aſsi como, para que nueſtro entendimiento le reciba, conuiene, que ſe multiplique el vno en tres, aſsi es neceſſario, que en el aya suceſſion de aquella trina naturaleza: que de otra manera quedaran tres naturalezas diuiſas, y no vna ſola: y entonces nueſtro entendimiento fuera mentiroſo. Y no puede figurarſe la vnidad con la multiplicacion, ſi aquella multiplicacion no retiene la vnidad con la produccion vnitiua: de donde te he dicho, que en la diuinidad, la mente, ò ſabiduria amãte, ſe deriua abeterno de la hermoſura amada, y el amor nacio abeterno de ambos à dos, del hermoſo amado como de padre, y del ſapiẽte, ò amante, como de madre. Y digo q̃ el amãte fue produzido, no que nacieſſe, porque no tuuo ambos los padres neceſſarios para el nacimiento, ſino vno ſolo anteceſſor, como fue produzida la madre Eua del padre Adam; y el Chaos, y la materia, madre comun del entendimiento diuino, que es padre vniuerſal. Pero el amor digo que nacio, porque fue produzido del padre amado, y de la madre amante: como todos los demas hombres de Adam, y de Eua: y todo el mundo del entendimiento, y de la materia. Deſto que te he dicho, ò Sophia, ſi quieres leuantar algun tanto el entendimiento, veras de dõde viene la produccion tuya, y la multiplicacion de las coſas. SO. Declarame eſſo tambien, que yo no lo en-

Produció del entendimiéto primero, y del chaos, materia primera, padres del vniuerso.

lo entiendo de mio. PHI. Del summo resplãdor dela diuina hermosura amada, fue produzido el entendimiento primero vniuersal con todas las Ideas, el qual es padre del vniuerso, y la forma, y el marido, y el amado del Chaos: y de la clara, y sabia mente diuina amante fue produzida la madre Chaos amadora del mundo, y muger del primer entendimiento: y del ilustre amor diuino que nacio de ambos à dos, fue produzido el amoroso vniuerso, el qual nacio desta manera del entendimiento padre, y de la madre Chaos. O quanto pudiera dezirte desto, que te leuantara el animo! pero fuera muy lexos de nuestra intencion, y para de presente basta lo dicho. SO. Antes quisiera que lo declararas mejor. PHI. El hombre es inteligéte, y la naturaleza del fuego es cosa entendida del: si estan en potencia, son dos cosas diuisas, hombre, y fuego; y la inteligencia, assi en potencia es otra tercera cosa: pero quando el entendimiento humano entiende el fuego en acto, se vne cõ la essencia del fuego, y es vna misma cosa con aquel fuego intelectual; y assi la misma inteligécia en acto, es la misma cosa con el entendimiento, y con el fuego intelectual sin alguna diuision. Assi el amante en potencia, es otro que el amado en potécia, y son dos personas, y el amor en potencia es otra tercera cosa, que ni es el amado, ni el amante: pero quãdo es

El acto intelectiuo, ò amatorio de tres naturalezas ò cosas diuersas, haze vna sola.

amante

ãmante en acto,ſe haze vna miſma coſa cō el amado,y con el amor.Pues ſi como tu vees, las tres diuerſas naturalezas,mediante el acto, ſe hazen vna miſma, quanto mas ſera eſto en el ſummo acto diuino,que ſon vna puriſsima,y ſimpliciſsima naturaleza ſin alguna diuiſion? SO. Entendido he de ti del amor intrinſeco de Dios,y aunque noſotros le aplicamos nacimiento,y conſentimos q̃ nacio de eſſe Dios amãte,y amado; con todo eſſo aq̃l amor procedio de Dios abeterno, y es vno en ſu vnidad,eterno en ſu eternidad. Deſte amor no ay para q̃ preguntarte el quãdo nacio;porq̃ el miſmo Dios es eterno,q̃ jamas nacio: empero quiero preguntarte del particular amor del mundo,deſpues deſte intrinſeco quãdo nacio? PHI. El primer amor deſpues del intrinſeco vno con Dios,fue aq̃l por el qual el mundo fue hecho,ò produzido,y nacio quando el mundo: porq̃ ſiendo el cauſa del nacimiento del mũdo,conuiene q̃ la cauſa propria,è inmediata ſe halle quãdo el efeto,y el efeto quãdo la cauſa. SO. Como es cauſa el amor del nacimiẽto del mundo? PHI. El mundo,como qualquiera otra coſa hecha,y engendrada,es engẽdrado de dos engendradores padre,y madre; de los quales no pudiera ſer engendrado,ſino mediãte el amor del vno al otro,que los vne en el acto generatiuo. SO. Quienes ſon eſſos dos padres,ò genitores? PHI.

El amor intrinſeco de Dios es eterno.

Qual fue el primer amor deſpues del intrinſeco diuino.

El amor fue cauſa de la generacion del mundo.

PHI. Los primeros padres son vn Dios, como ya te he dicho, y son el summo hermoso, ò summo bueno (como Platon le llama) el qual es verdadero padre, y primer amado, y el amante es vno con la diuinidad, ò sabiduria, ò sea diuision: la qual conociendo su diuision, ama y produze al intrinseco amor, y la primera madre con el padre es vna misma en essa diuinidad. Amando pues la diuinidad su propria hermosura, desseò produzir hijo à su semejança, el qual desseo fue el primer amor extrinseco: esto es, de Dios al mundo produzido: el qual quando nacio, causò la primera producciõ de los primeros padres mundanos, y la del mismo mundo. SO. A quienes llamas tu otros padres del mundo? PHI. A los dos primeros engendrados de Dios en la creacion del mundo, que son el entendimiento primero, en quien resplandecẽ todas las Ideas del summo Artifice, el qual es padre formador, y engendrador del mundo, y al Chaos vmbroso de las sombras de todas las Ideas, el qual contiene todas las essencias dellas, q̃ es madre del mundo. Mediante estos dos primeros instrumentos engendradores, Dios como amor desideratiuo, criò, formò, y pintò todo el mũdo à similitud de la hermosura, y sabiduria, ò essencia diuina. Fue tambien medio en la creaciõ vn otro amor segundo, demas del diuino extrinseco, q̃ es el de Chaos al en-

El primer amor extrinseco đ Dios fue causa del origen del mundo, y de sus padres.

Segundo amor en la generaciõ del mũdo.

al entendimiento, como el de la muger à ſu marido, y reciproco del entendimiento à el, como el del marido à la muger, mediante el qual fue el mundo engendrado. Vuo tambien otro amor tercero neceſſario en la creacion, y ſer del mundo, que es el amor que tienen todas ſus partes, la vna con la otra, y con el todo, ſegun que largamente te dixe, quando hablamos de la vnidad del amor. Todos eſtos tres amores nacieron quando nacio el mundo, ò quando nacieron los dos primeros Padres. Pues ſi el mundo es eterno, como Ariſtoteles quiere, eſtos primeros amores nacieron abeterno todos con el intrinſeco diuino, que es vno con Dios: del qual no ay neceſsidad de hablar mas. Y ſi el mundo, y ſus Padres ambos ſon criados en principio temporal, como noſotros los fieles creemos, eſtos tres primeros amores nacieron en el principio de la creacion ſuceſsiuamente; porque en el primer principio nacio el amor deſideratiuo de Dios à la creaciõ del mundo, à la imagen de ſu hermoſura, y ſabiduria; ſegundariamente hechos los dos primeros Padres nacio el reciproco amor dellos, que es el ſegundo; y deſpues de formado todo el mundo con ſus partes nacio el tercer amor vnitiuo del mundo. Y ſi por ventura el mundo fue hecho en el tiempo de los dos eternos Padres, como pone

Tercero amor neceſſario al ſer del mũdo.

Reſoluciõ de las varias opiniones de Filoſofos, y Teologos, acerca del quãdo nacio el amor en el mundo.

Platon, aquel primer amor de Dios, que produxo los primeros instrumentos, ò Padres del mundo, q̃ son el entẽdimiento, y el Chaos, nacio abeterno con los Padres; los otros dos acompañados del diuino nacieron en principio de tiempo, quando el mundo fue hecho, el vno, que es el de los dos Padres nacio al principio de la hechura del mundo, el otro vnitiuo nacio al fin de la formacion del mundo: y quantas vezes fue el mundo hecho, tantas vezes nacieron entonces estos dos amores. Demanera que segun que es la opinion de la generacion del mundo, assi conuiene, que sean las opiniones del quando el amor nacio. Tu, ò Sophia, que eres de los fieles, es necessario, que creas, que el amor diuino extrinseco, y el mundano intrinseco, que son los primeros despues de Dios, nacieron quando el mundo fue por el de nada criado. SO. Del quando nacio el amor, me plaze auer entendido de ti, no solamente las diuersas opiniones de los sabios, pero tambien la sentencia fiel, en la qual nos deuemos apoyar, y harto basta para la segunda pregunta. Vamos aora a la tercera, y si es necessario me declara, donde nacio el amor, si en el mundo inferior de la generacion, y corrupcion, ò en el celestial del mouimiento continuo, ò en el espiritual de la pura vision intelectual. PHI. Pues me has entendido en lo passado,

Lo que deuen creer los fieles, acerca del quãdo nacio el amor en el mundo.

Tercera pregunta, donde nacio el amor.

ſado, que el primer amor que nacio, fue el amor extrinſeco diuino, por el qual fue el mũdo criado de Dios Criador: manifieſto te podra ſer, que fue cerca de Dios, donde el amor nacio. SO. Eſſo bien lo tenemos en la memoria: pero yo no te pregunto del amor intrinſeco, ni extrinſeco diuino, por ſer mas alto q̃ lo que mi mente puede alcãçar: empero preg ũto te del amor mũdano. PHI. Y del amor mundano te he dicho, q̃ el primero fue por reciproco amor, q̃ nacio entre el entẽdimiento primero, y el Chaos: de manera q̃ cerca dellos nacio primeramẽte el amor. SO. Tambien me acuerdo deſſo: pero eſſe amor mas ayna es de los dos progenitores del mũdo padre, y madre, ſegun has dicho, q̃ de alguna de ſus partes: y yo deſſeo ſaber del amor, q̃ ſe halla en el mundo criado, en qual de ſus partes nacio primero, ſi en la corruptible, ſi en la celeſte, ò en la Angelica, y en qual parte de cada vna de las partes. PHI. Quanto mas diſtintamente ſe declara la preg ũta, tanto menos litigioſa ſale la abſoluciõ. Yo te reſpondo, q̃ el amor nacio primeramẽte en el mũdo Angelico, y q̃ de alli fue participado al celeſtial, y al corruptible. SO. Que razon te mueue à dar eſſa ſentencia? PHI. Procediendo el amor, como te he dicho, de la hermoſura; donde la hermoſura es mas inmenſa, mas antigua, y coeterna, alli deue el amor nacer

El primer amor nacio cerca de Dios.

El amor reciproco entre el entẽdimiento primero, y el Chaos, ò materia primera nacio acerca dellos.

El amor en lo criado, nacio primero en el mũdo Angelico.

primero. SO. Parece que quieres engañarme. PHI. De que manera? SO. Porque me dizes, que donde esta la hermosura, alli esta el amor: y ya tu me enseñaste, que el amor esta donde falta la hermosura. PHI. Yo no te engaño; tu eres la que te engañas a ti misma. Yo no te he dicho, que el amor consiste en la hermosura, sino que procede della, y que el amor se halla donde esta la hermosura, que lo causa; no que estè en la hermosura, sino en aquel à quien le falta, y la dessea. SO. Luego donde ay mayor falta de hermosura, alli deue auer mayor amor, y nacer primero; y pues es cosa sabida, que el mundo inferior tiene menos hermosura, que el celeste, y que el Angelico, alli deue auer mayor copia de amor, y se deue tener, que alli naciesse primero. PHI. Todauia te hallo, ò Sophia, mas subtil que sabia. Assi como la memoria de las cosas dichas te sirue, para contradezir à la verdad, querria que te siruiesse, para mas ayna hallarla. No vees que no solamente el faltar la hermosura causa amor, y desseo della, sino que principalmente quando es muy conocida del amante, à quien falta, y es juzgada por buena, estremada, desseable, y bella, entonces la dessea para gozarla; y quanto el conocimiento della es mas claro en el amante, tanto es mas intenso el desseo, y mas perfeto el amor. Pues dime,

El amor procede dē la hermosura.

No solamente la falta de la hermosura, sino que tambiē el conocimiēto dlla causa el amor y el desseo de la hermosura.

perfeto el amor. Pues dime, ò Sophia, en quien se halla este conocimiento mas perfeto, en el mũdo Angelico, ò en el corruptible? SO. En el Angelico ciertamente. PHI. Luego en el Angelico es el amor mas perfeto, y alli tuuo su primer origen. SO. Si conforme al conocimiento es el amor en el amante, razon tienes de poner su principio en el mundo intelectual: pero yo veo que no presupone menos el amor la falta de la hermosura, que el conocimiento della, y no procede menos de lo vno, que de lo otro: antes parece que la falta es la primera condicion en el amor, y despues della es la segunda el conocimiento de la hermosura que falta, y debaxo de especie de hermoso, y desseable. Pues la razon querria, que donde es mayor la falta, alli naciesse el amor, q̃ es en el mundo inferior, que aunque alli no es el conocimiento tan grande, como en el Angelico, es mayor la falta, la qual es primera en la producciõ del amor. PHI. Aunq̃ la falta, y el conocimiento de lo hermoso son causas produzientes del amor, no solamente no precede la falta en ser causa al conocimiento, mas antes no le es ygual à el. SO. Como no? Antes es necessario, q̃ la falta preceda al conocimiento, como la cosa en el ser à la noticia della; que conuiene que primero falte la cosa, que se conozca la falta della. PHI. Aun-

El amor es mas perfeto en el mũdo Angelico, q̃ en el corruptible, y alli nacio primero.

Primeroes la falta q̃ el conocimiento della.

quẽ es verdad, que es primero la falta que el conocimiento en ſuceſsion temporal, y original: porque como dizes, conuiene que primero falte la coſa, que ſe conozca faltar: pero no es primero en la principalidad del ſer cauſa del amor: porque la falta ſin el conocimiento, ningun amor, ò deſſeo induze de la coſa buena, ò hermoſa: de donde veras los hombres que ſon deſnudos de ingenio y conocimiento, ſer priuados del amor de la ſabiduria, y del deſſeo de la dotrina: pero quando à la falta ſobreuiene el conocimiento de lo hermoſo, y bueno que falta, entonces eſte conocimiento es el que principalmente enciende al amor, y al deſſeo de la coſa hermoſa: pues donde eſte conocimiento ſe halla acompañado de falta de algun grado de hermoſura, como en el mundo Angelico, alli nacio el amor, y no en el mundo inferior, dõde la falta ſobra, y el conocimiento falta. SO. Aun no me llamo vencida, ni quiero concederte, que el conocimiento exceda aſsi à la falta en ſer cauſa del amor: porque puede el conocimiento eſtar juntamente con la hermoſura, antes en el vniuerſo los que tienen mayor hermoſura, tienen mas conocimiento. Qual mas excelente hermoſura, que el miſmo conocimiento? Aſsi que el conocimiento antes eſta con la hermoſura, que con la falta della,

El conocimiento de la hermoſura es mas principal que la falta della en ſer cauſa del amor.

ſla, y quanto es mayor tanto menos falta tiene lo hermoſo. Luego donde el conocimiento es grande como en el mundo Angelico, poca falta puede auer, y por conſiguiente poco deſſeo, y amor: porque poco deſſea quien poca falta tiene. Pero en el mundo inferior, donde la falta es grande, y el conocimiento, y la hermoſura poca, alli el deſſeo, y el amor deue ſer mas intenſo, y nacer primero. PHI. Mucho me plaze, ò Sophia, que tu animo no quiera aquietarſe, haſta que la eſpeculada verdad le ſuene bien de todas partes. En eſſa tu duda vſas de algunas equiuocaciones, que te la hazen parecer eficaz, diziendo, que el conocimiento eſta juntamente con la hermoſura, y que es ella miſma, y que no eſta con la falta della: y dizes verdad del conocimiento que eſta en habito, que es el mas perfeto: pero no del conocimiento que eſta en potencia de aquello que falta. SO. Declarame eſſa diferencia mejor, que me parece que no la entiendo bien. PHI. Aquella es excelente hermoſura, que a ſi miſma ſe conoce, y aquel es alto conocimiento, que es de ſu propria hermoſura: y eſte conocimiento no preſupone falta, antes habito de coſa hermoſa, q̃ es el objeto del conocimiento: y en el vniuerſo quãto la hermoſura es mas excelẽte, tãto

Dos conocimiẽtos, vno abitual, y otro potẽcial.

es mas conoſcitiua de ſi miſma, y eſte no induze deſſeo, ni amor, ſaluo quiças por reflexion relatiua en ſi miſma. Otro conocimiento ay, cuyo objeto no es la hermoſura, que tiene el que conoce, ſino la que le falta; y eſte es el que engendra al deſſeo, y al amor en todas las coſas, que ſon deſpues del ſummo hermoſo. SO. Y eſte ſegundo conocimiento, pues preſupone falta, y es de hermoſura que falta en el mundo inferior, donde mas hermoſura falta, deue cauſar mas amor, que en el mundo Angelico, donde la falta es poca: porque eſte conocimiento deue ſer proporcionado à la hermoſura que falta, la qual es ſubjeto. PHI. Eſte es el ſegundo engaño tuyo. Sabras, que como el primer conocimiento abitual es mas excelente en el mas hermoſo, y en el mundo Angelico, mas que en el inferior; aſsi el ſegundo conocimiẽto priuatiuo, es mayor en los ſuperiores, que en los inferiores, ecepto en el ſummo Dios, en el qual no ay conocimiento alguno priuatiuo; porq̃ ſu conocimiento es de ſu ſumma hermoſura, à la qual ningun grado de perfecion falta. SO. Luego no me negaras, que a los ſuperiores celeſtiales Angelicos les falta menos hermoſura, que à los inferiores corruptibles; de donde el deſſeo de la hermoſura que falta, deue ſer mayor en los pobres inferiores, que en los ricos Angeles. PHI. No concluyes dere-

Que el conocimiẽto abitual no induze amor ni deſſeo.

El conocimiento potẽcial cauſa amor y deſſeo.

Qualquiera de los dos conocimientos abitual, y potencial, es mayor, y mas excelente en el mundo Angelico, que en el corruptible.

derechamente;porque no aquel,a quien falta mas del bien,dessea mas el bien que le falta, sino aquel que conoce mejor el bien que le falta. Mira en la diuersidad de las cosas inferiores,que las partes de los elementos,y las piedras, y metales, à los quales faltã muchos grados de belleza, la dessean poco, ò nada: porque les falta el conocimiento del bien que les falta. SO. Pues enseñado me has, que tambien ellos tienen amor, y desseo natural. PHI. Si, pero solamente para aquel grado de perfecion connatural à ellos:como lo graue al centro, y lo leue à la circunferencia, y el hierro à la piedrayman,que le ponẽ cerca. SO. Pues con todo esso no tienen conocimiento. PHI. Ya te he dicho, que el conocimiento de la naturaleza generante les sirue,para encaminar les à sus perfeciones naturales, sin otro proprio conocimiento; de donde el amor, y el desseo dellos no es intelectiuo,ni sensitiuo,sino solamente natural: esto es, endereçado de la naturaleza,y no de si mismos. Y assi las plantas, que son las menos perfetas de las cosas biuas,careciendo grandemente de la hermosura, porque no la conocen, no la dessean, sino aquello poco que pertenece à su perfeciõ natural. Y à los animales sensitiuos, à los quales de la perfecion, y hermosura falta mucho mas q̃ a los hombres racionales, no tienẽ vna minima parte de desseo,

No la falta mayor del bien, ò de la hermosura q̃ falta, sino el mejor conocimiẽto de lo q̃ falta causa mas intenso amor, y mas ardiẽte desseo.

Amor natural se llama el que tienen las cosas inanimadas.

Los arboles son menos perfetos de las cosas biuas.

El amor d̃ los animales es sensitiuo, sin conocimiento de hermosura.

ſeo, y amor del bien que les falta, y los hombres tienen; porque el conocimiento ſuyo de la hermoſura, que les falta, es poco, y ſolamente ſe eſtiende à ſus comodidades ſenſitiuas; y el amor dellos por ſer ſenſitiuo, no puede deſſear las bellezas intelectuales, que les faltan, que ſon las mas excelentes. Tambien en los miſmos hombres, como te he dicho, los que ſon de ingenio mas flaco, y tienen menos conocimiento, ſon aquellos, à quien de la perfecion, y hermoſura mas les falta, y menos la deſſean. Y quãto mas ingenioſos ſon y mas ſabios, y menos les falta de la bella perfecion intelectual, tanto mas intenſamente la aman, y tanto mas intenſamente la deſſean. Y por eſto Pitagoras à los ſabios llamaua Filoſofos, q̃ quiere dezir amadores; ò deſſeadores dela ſabiduria: porq̃ el que tiene mas ſabiduria, conoce mas lo que le falta para la perfecion della, y tanto mas la deſſea; que ſiendo la ſabiduria mucho mas ampla, y profunda, que el entendimiento humano, el q̃ mas nada en ſu diuino pielago, conoce mas ſu anchura, y profundidad, y tanto mas deſſea llegar à ſus perfetos terminos à el poſsibles, y ſu agua es como la ſalada, q̃ a quien mas beue della, mas ſed le pone: porque las delectaciones de la ſabiduria no ſon ſaciables, como qualquiera otra delectacion, antes à todas horas mas deſſeables, è inſaciables. Y por eſto Salomõ en ſus

Diferẽcia, que ay en los miſmos hombres en el conocimiento de la hermoſura.

Pitagoras llamaua filoſofos à los ſabios.

La ſabiduria es comparada al mar.

Los deleytes de la ſabiduria ſõ inſaciables

ſus Prouerbios, cõparando la ſabiduria dize, Cierua de amor, y Corcita de gracia, ſus aficciones te deleytaran en abundancia à todas horas, y en ſu amor creceras ſiempre. Quando, ò Sophia, vuieres ſubido por eſta eſcala al mundo celeſtial, y Angelico, hallaras q̃ los q̃ participan mas de la belleza intelectual del ſummo hermoſo, conocen mejor quãto falta al mas perfeto de las criaturas de la hermoſura de ſu Criador: y tanto mas la aman, y deſſean gozar eternalmẽte en el mayor grado de participacion, y vnion à ellos poſsible: en la qual conſiſte ſu vltima felicidad. Aſsi que el amor principalmente eſta en la primera, y mas perfeta inteligencia criada, por el qual goza vnidamente de la ſumma hermoſura de ſu Criador, de quiẽ ella depende: y della ſuceſsiuamente ſe deriuan las otras inteligencias, y criaturas celeſtiales, decendiendo de grado en grado, haſta el mundo inferior: del qual ſolo el hõbre es el que puede aſemejarle en el amor de la diuina hermoſura, por el entẽdimiento inmortal, que en cuerpo corruptible el Criador quiſo darle: y ſolamente mediante el amor del hombre à la hermoſura diuina ſe vne el mundo inferior: el qual todo eſta por el hombre vnido con la diuinidad cauſa primera, y vltimo fin del vniuerſo, y ſumma hermoſura amada, y deſſeada en todo: q̃ de otra manera el mundo inferior eſtuuiera diui-

El amor dõde eſta principalmente, y como ſe deriua de alli.

El amor d̃l hombre, es el vinculo del mũdo inferior con la diuinidad.

Cõclusion de que el amor nacio primero en el mũdo Angelico.

diuidido totalmente de Dios. Asi que en el mundo criado nacio el amor en la parte Angelica, y de alli fue participado en las otras. SO. Ya mi entendimiento se aquietara en esso, y concediera q̃ el amor vuiesse nacido primero en el mundo Angelico, y en el principalmẽte tuuiesse mas fuerça, sino que me parece estraño poner con la falta menor de la hermosura mayor conocimiento, y desseo de lo que falta, como afirmas del mundo intelectual: porque (como ya te he dicho) estas cosas deurian ser proporcionadas cõforme à razon: y segun la falta deuria ser el conocimiento, y el desseo de la hermosura que falta. Y aunque tu, ò Philon, con tus sutilezas lo interpretas à lo contrario, y tus razones no se pueden contradezir, todauia la cõclusion tuya, que pone desproporcion entre la falta, y el conocimiento, y entre el desseo y lo que falta, parece contraria. PHI. Aunque hemos dicho, que en el mundo Angelico, por ser mas hermoso que el corruptible, es menor la falta de la hermosura q̃ en los inferiores, porque donde la perfecion es mayor, conuiene, que la priuacion y falta de la hermosura sea menor: con todo esso quando vuieres considerado los terminos de la falta de la hermosura, respeto del amor, y desseo de que es causa, hallaras q̃ no solamente el mundo Angelico es ygual en la falta de la hermosura à los

los inferiores, pero que tambien les excede, y es mayor su falta, por induzir mayor desseo, y amor que la del corruptible. SO. Esso me parecera aun mas estraño. Dime la razon de la ygualdad de las faltas de ambos los mundos, y tambien (si es posible) del excesso de la falta del Angelico, sobre la del corruptible. PHI. Siendo la hermosura del Criador excelente sobre otra qualquiera hermosura criada, y ella sola perfeta hermosura, es necessario que cócedas, que ella sea la medida de todas las otras hermosuras, y que por ella se midan las faltas de las perfeciones de las otras. SO. Esso te concedere muy bien, porque es assi en efeto, que la hermosura diuina es causa, fin y medida de todas las hermosuras criadas: pero di mas adelante. PHI. Concederas tambien, que la hermosura diuina es inmensa, è infinita, donde no ay proporcion alguna conmensuratiua con la mas excelente de las hermosuras criadas. SO. Tambien esso me parece necessario, que el Criador no tenga proporcion en hermosura à cosa alguna criada: porq̃ à su belleza, sabiduria, y à qualquiera otra perfecion suya es incóparable, la que se halla en todo lo criado. Empero este titulo de infinito, que das à la hermosura, yo no lo entiẽdo porque la infinidad dize medida indeterminada, è imperfeta: porque la cantidad perfeta tiene sus terminos

La Hermosura diuina es medida de todas las otras hermosuras.

La hermosura diuina es inmẽsa è infinita.

Ninguna perfecion criada se puede cóparar à la del Criador.

que

que la hazen perfeta: y si la belleza diuina es perfetissima, deue ser entera con sus terminos, y no infinita (como dizes.) Quanto mas q̃ finito, è infinito son condiciones de cãtidad estendida, ò numerada, la qual no se halla sino en los cuerpos: y pues la hermosura diuina es incorporea, y abstracta de toda passion corporea, no se como se pueda dezir infinita. PHI. No te engañe la propriedad del vocablo infinito, que sinifica cãtidad indeterminada, è imperfeta, de la qual esta muy apartada la hermosura diuina: q̃ nosotros no podemos hablar de Dios, y de las cosas incorporeas, sino con vocablos algũ tanto corporeos: porque la misma lengua, y pronunciacion nuestra es en si corporea. Tambien dezir perfeto, es vocablo incompetente à la diuinidad, porque quiere dezir enteramente hecho, y en la diuinidad no ay hechura alguna: pero queremos dezir por perfeto, que es ageno de todo defeto, y que contiene toda perfecion; y queremos dezir por infinito, que la perfecion, sabiduria, y hermosura de Dios Criador, es improporcionable, è incomparable à qualquiera otra perfeciõ criada: porque el que de nada crio todas las cosas, cõuiene q̃ exceda tanto en perfecion à sus criaturas, q̃ de si son nada, quanto excede el summo ser al puro nada, que es excesso inconmensurable sin proporcion, ò comparacion

Estos nõbres, infinito, y perfeto, como se entiẽdẽ en Dios.

para-

paracion alguna, al qual nosotros llamamos infinito, aũq en si es enterissimo, y perfetissimo. Assi mismo la hermosura, sabiduria, ser, y toda virtud diuina, se llaman infinitas; porque no son contrahidas à alguna essencia propria, ni à subjeto alguno determinado: antes todas las perfeciones en el son abstractissimas, trãscendientes, è infinitas; porque no se difinen por subjeto, y essencia propria, como se difinẽ el ser, y la hermosura de toda cosa criada por su propria essẽcia. SO. Plazeme auer entendido de q̃ manera ponemos infinidad en las perfeciones diuinas: Di pues mas adelãte, como la falta dela hermosura enel mũdo Angelico es igual à la del corruptible. PHI. El infinito igualmẽte esta lexos de todo finito, ò sea grande, ò pequeño: porque de tal manera es inconmẽsurable por multiplicacion del grande finito, como del pequeño. SO. Esso me parece puesto en razõ, aunque à la fantasia le es estraño, que vn grande no tẽga mas proporcion, y aproximacion con el infinito, q̃ vn pequeño, y que no pueda conmensurarle mejor: Suplicote, me declares mas essa sentencia. PHI. No conuiene, que la fantasia impida à la razon en los tales como tu, ò Sophia: bien vees, que el infinito es inmensurable de toda especie de medida grande, ò pequeña; que si por alguna se midiesse, por aq̃lla se acabaria, y no seria infinito: de donde

El finito grande, ò pequeño, dista igualmente del infinito.

La fantasia no deue en los discretos impedir à la razon.

al

Condiciones del infinito.

al infinito jamas se le puede señalar ni medio, ni tercio, ni quarto, ni otra parte alguna: porque por aquella se mediria. Es luego impartible, indiuisible, è inmensurable, sin termino, y sin fin: y ninguna cosa finita por grande, y excelente que sea, le es proporcionable en alguna especie de proporcion. SO. Dame algun exemplo, para que mejor se aquiete la fantasia. PHI. El tiempo, segun los Filosofos, es infinito, ni tuuo principio, ni tendra fin jamas, aunque nosotros los fieles tenemos lo contrario. Pero segun ellos, el tiempo por ser infinito es inconmensurable de ninguna cantidad grande, ò pequeña de tiempo finito. Por lo qual es improporcionado, è inconmensurable assi à vn millar de años, como à vna hora: de manera que en el tiempo infinito no se contiene menor numero de millares de años, que de horas, ni les excede en menos: porque ni lo vno, ni lo otro puede conmensurar su infinidad. Luego no me negaras, ò Sophia, que el tiempo infinito no sobrepuje, y traspasse a vn millar de años, como à vna hora. SO. No se puede negar, que el excesso de lo infinito no sea de vna misma manera excesso in finito, tanto del grande, como del pequeño. PHI. Luego la hermosura diuina, que es infinita, no excede menos à la mas hermosa de las inteligencias apartadas de materia, que al menos hermoso

Exemplo, a cerca de lo infinito.

moso de los cuerpos corruptibles, siendo ella medida de todos, y ninguno medida della. Pues tãto le falta al primer Angel de aquella summa belleza, como al mas vil gusano de la tierra. Luego son faltas iguales, que la falta de la hermosura de las criaturas, respeto à la hermosura del Criador, es infinita, y lo infinito es igual à lo infinito à manera de dezir: aunque la igualdad es condicion del finito. Y siendo la belleza diuina perfetamente abstracta de todo subjeto, y proprio termino, ninguna comparacion tiene con qualquiera hermosura criada, y terminada, como infinito cõ finito.

Lo infinito es igual a lo infinito.

La igualdad, es cõdicion de lo finito.

De infinito a finito no ay proporcion alguna.

SO. Pareceme que es necessario, que las faltas sean iguales de vna misma manera: pero quedan me en esto dos dudas: la primera es, que si igualmente estan apartados el mundo Angelico, y el corruptible de la inmensa hermosura diuina, no deuria ser el vno mas perfeto que el otro: porque la perfecion de las criaturas parece que consiste en la aproximacion al Criador mas, ò menos. La segunda es, que dizes que ninguna criatura tiene proporcion con el Criador: y como puede ser esso, pues dize la Escritura, que el hombre fue hecho à imagen, y semejança de Dios? Y de ti mismo he entendido, que el mundo es imagen, y semejança de Dios: y no ay duda, sino que el mundo Angelico es mucho mas semejante à la

diuinidad quetodo el resto; pues la imagen deue ser proporcionada à la figura de quien es imagẽ, y el simulacro à aquel de quien es semejança: Luego tienen proporcion las cosas criadas cõ el Criador, porque son su imagen. PHI. Tus dudas muestran tu ingenio, pero la absolucion dellas no es dificultosa. Aunque la hermosura diuina en si es inmensa, è infinita, la parte, que quiso participar al vniuerso criado, es finita: la qual se repartio en diuersos grados finitos, à quien mas, a quien menos: porque toda hermosura criada, es abreuiada à propria essencia, y à terminado sujeto, y por tanto finita. El mundo Angelico tomò la mayor parte, despues el celeste, despues el corruptible. Estas partes son proporcionadas en si, y el mundo que mas tiene, se dize mas participatiuo de la diuinidad, y mas allegado à ella: no porque sea mas proporcionado à la diuina infinidad, porque entre finito è infinito no ay proporcion: sino porque le cupo en suerte mayor grado de belleza, de la que el Criador repartio al mundo criado: y quedò su hermosura menos terminada, menos abreuiada, y menos finita en su propria essencia. Demanera, que quando se dize, aproximarse vna criatura à su Criador mas, que otra, no es porque le sea mas proporcionada, como tu entiẽdes en tu primera duda, sino porque le

La hermosura q̃ en el vniuerso se repartio es finita.

Como se entiẽde el acercarse à Dios vna criatura mas q̃ otra

le cupo mas parte de la liberalidad de los dones diuinos: y con esto soltaras tu segunda duda, que en las criaturas està la imagẽ, y semejança de Dios por aquella hermosura finita, participada del inmenso hermoso: porque la imagen del infinito es necessario que sea finita, que de otra manera no seria imagen, sino aquello de que es imagen. Pinta se, è imagina se la hermosura infinita del Criador en la hermosura finita criada, como vna hermosa figura en vn espejo; mas no por esso conmensura la imagen al diuino imaginado, pero bien le sera simulacro, semejança, è imagen. Puede pues el hombre, y el mundo criado, y primeramente el Angel ser imagen, y semejança de Dios, sin tener, como te he dicho, proporcion mensurable à su inmensa hermosura. De dõde dize el Profeta, A quien semejays à Dios, y qual simulacro comparays à el? Y en otro lugar dize, A quien me assemejays proporcionalmente? Dize el santo, Alçad vuestros ojos al cielo, y mirad quien crio à aquellos, quien produxo, y cõto los exercitos dellos, y à todos los llama por sus nõbres: por la summa virtud, è inmensa potencia suya ningun lugar ay despojado. Mira, ò Sophia, quã claro nos mostrò este sabio Profeta la infinita excelẽcia, è improporcion, q̃ tiene el criador con las criaturas, aun cõ las celestiales, y Angelicas, à los quales dize auerlos

La imagẽ del infinito de necessidad à de ser finita.

Autoridades de Profetas, a cerca dela improporciõ de lo finito cõ lo infinito.

produzido todos innumeradamente, y a cada vno con propria essencia, y nombre; y por su omnipotencia, è inmensa virtud tienen ellos ser, y no son priuados del, que de si mismo son nada. Pues que comparacion, o proporcion puede tener el nada con la fuente del ser, que al nada de suyo, produxo en ser, y en excelentes grados de perfecion? Y por esto Ana en su oracion dize, No ay santo alguno como tu Dios: porque sin ti ninguno es. Quiere dezir, que no se puede comparar el que recibe el ser con aquel de quien lo recibe. SO. Mostradome has la igualdad de la falta de la hermosura en el mundo Angelico, y en el corruptible: aora te resta enseñarme como es mayor la del Angelico: lo qual, demas de ser estraño, parece que implica contradicion, porque si son iguales, no deue la vna ser mayor q̃ la otra. PHI. La razon de la igualdad ya la has entendido. Yo te dixe que aun es mayor la falta de la hermosura en el mundo Angelico porque la conoce mejor: porque auiendo vna misma falta en dos personas, en aquella se haze mayor, que mejor la conoce; y en ella misma induze mayor desseo de lo que le falta. Quando los ornamentos ciuiles, y señoriles faltan igualmente a vn noble, y a vn plebeyo, en qual dellos hazen mayor falta, o en el noble q̃ conoce la falta q̃ causan, o en el villano q̃ no

La falta de la diuina hermosura por el mayor conocimiẽto dlla es mayor en el mũdo Angelico que en el corruptible.

no ſabe lo que ſon, y qual dellos los deſſea mas?
SO. En el noble ciertamente: que el q̃ no ſiente, no tiene falta, ni deſſeo de lo q̃ falta. PHI. Pues aſsi, aunque lo que falta de la infinita hermoſura al mundo celeſtial, y al corruptible, es igualmente infinito: todauia en el Angelico, donde ſe conoce mejor la inmenſa belleza que falta, la falta ſe haze mayor, por incitar mayor deſſeo, y produzir mas intenſo amor que en el mundo inferior: donde, aunque la falta reſpeto à la diuina hermoſura es igual, al fin por el defeto del conocimiento es menor la falta; y el deſſeo y amor de lo que falta es mas remiſſo. Aſsi que la igualdad de la falta en los dos mundos es reſpeto de la coſa que falta, que es igualmente infinita: y lo mas y lo menos, es reſpeto de aquellos à quien falta, ſegun que mejor la conocen, y mas la deſſean y aman. SO. Bien claro he entendido, como la falta de la belleza en el mundo Angelico, no ſolamente es igual à la falta del mundo inferior, pero aun mayor; por donde con razon el deſſeo, y el amor es mucho mas ardiente, intenſo, y excelente, y con razon ſe puede afirmar, que alli nacieſſe primero. Pero mi animo queda inquieto de la dignidad del mundo Angelico; porque ſiendo imperfecion la falta de la hermoſura, donde la falta es mayor, deue ſer mayor la imperfecion; de donde ſe ſeguiria, que el mũdo

Razon de la igualdad y deſigualdad entre el mũdo Angelico, y el corruptible.

Angelico,à quien falta mas de la hermosura (segũ tu) fuesse mas defetuoso, y menos perfeto que el corruptible, lo qual es absurdo. PHI. Siguierase el inconuiniente que dizes, si la falta de hermosura, la qual te he dicho ser mayor en el mũdo Angelico que en el corruptible, fuera la falta absolutamente priuatiua; porque esta verdaderamente induze mayor defeto en aquello en q̃ esta, quanto ella es mayor: pero yo no te he dicho, q̃ semejante falta sea mayor en el mundo Angelico, sino solamente la falta incitatiua, y productiua del amor, y del desseo: la qual no es defeto en las cosas criadas, antes mas ayna perfecion que defeto: de dõde con razon deue ser mayor en el mundo Angelico que en el corruptible. SO. La diuersidad de los vocablos no me harta. Declarame essas dos maneras de faltas, conuiene a saber, la priuatiua, y la productiua de amor, y la diferencia que ay entre la vna, y la otra. PHI. La falta de toda perfecion puede estar en acto solamente, teniendo empero la potencia della, la qual primeramẽte se llama falta: ò que falte el acto, y la potencia juntamente, y à esta llaman priuacion absoluta. SO. Damelos exemplos de ambas. PHI. En las cosas artificiales veras vn madero tosco, que le falta la forma, y hermosura de vna estatua de Apolo, con todo esso esta en potencia della: empero vna parte de agua,

La falta priuatiua, induze mayor defeto en el que la tiene.

La falta incitatiua, y productiua del amor, es perfecion antes que defeto.

La falta d' la perfeciõ es de dos maneras: la vna en acto, pero con potencia; la otra en acto y potencia, llamada absoluta priuacion.

Exemplos del ser actual, y potencial, y absoluta priuacion.

agua, afsi como efta priuada en acto de forma de eftatua, afsi tābien lo efta en potēcia: porq̃ de agua no fe puede hazer eftatua, como de madera. Aq̃lla primera falta, que no efta defpojada de potencia, fe llama falta: eftotra, à quien con el acto falta tambien la potencia, fe llama abfoluta priuacion. Y en las cofas naturales la materia primera, que efta en el fuego, o en el agua, aunque le falta la forma, y effencia del ayre en acto, no por effo le falta en potencia: porque del fuego fe puede hazer ayre, y afsi del agua: pero totalmente le falta la forma de Eftrellas, de Sol, de Luna, ò de cielo, no folamente en acto, pero tambien en potencia: porque la materia primera no tiene potencia, ni pafsibilidad à cielo, ni à eftrellas. Efta diferencia ay en la falta de la hermofura entre el mundo Angelico, y el corruptible, que en los Angeles fu falta es falta folamente en acto, pero no falta en conocimiento, è inclinacion: que es como la potencia en la materia primera. Y afsi como en ella la falta del acto le da inclinacion, y deffeo de toda forma, à que ella efta en potencia: afsi el conocimiento, y la inclinacion Angelica à la fumma hermofura, que le falta, le da intenfifsimo amor, y ardentifsimo deffeo. Efta falta no es priuacion abfoluta, porque quien conoce, y deffea lo que le falta, no efta del todo priuado de aquello: porque

Diferēcia de las faltas de hermofura entre el mūdo Angelico, y el corruptible.

el conocimiento es vn ser potencial de lo q̃ falta: y aſsi lo es el amor, y el deſſeo. Pero en el mundo inferior donde no ay eſte tal conocimiento y deſſeo deſta ſumma belleza, con el acto falta la potencia della; y tal falta es priuacion abſoluta, y verdadero defeto: no el conoſcitiuo, incitatiuo, y productiuo del amor, que eſta es perfecion en las coſas criadas, y en las mas excelentes ſe halla eſta falta mayor: eſto es, mas conoſcitiua, è incitatiua de amor, que en el corruptible, y la priuatiua menor. Y en el corruptible es al contrario, que la falta incitatiua es menor, y la priuatiua mayor, de donde es menos perfeto, y mas defetuoſo. SO. Bien veo la diferēcia que ay entre la falta de hermoſura, falta conoſcitiua, y productiua de amor, la qual ſe halla mayor en el mundo intelectual, y entre la priuatiua deſnuda de conocimiento y de amor, la qual ſe halla mayor en el mundo corruptible: y conozco como la vna denota perfecion, y la otra defeto. Empero quedanme tres coſas dudoſas. La primera, q̃ la falta del mundo inferior no ſe puede llamar abſoluta priuacion, porq̃ tambien en el ſe conoce la ſumma hermoſura, y es deſſeada de los hombres, que ſon parte del. La ſegunda, q̃ la falta conoſcitiua, y deſideratiua de la ſumma hermoſura, parece, que no puede eſtar con el ſer en potēcia de la coſa, q̃ falta en acto, como has dicho: porque

Tres dudas muy galanas q̃ propone Sophia.

la

la potencia se puede reduzir à acto, y ningun hermoso finito puede tener hermosura infinita, que es la que tu dizes que conoce, y dessea. La tercera, que me parece estraño, q̃ Dios ponga en criatura alguna conocimiento, y desseo de cosa que le falte y le sea impossible alcançalla, como es lo que dizes del mundo Angelico. Absuelueme Philon estas dudas, para que se me aquiete mejor el animo en esta materia, de dõde nacio el amor. PHI. Semejantes dudas esperaua yo de ti, y son à proposito: porq̃ con la absolucion dellas conoceras mas enteramente, que el amor nacio en el mundo Angelico, como te he dicho. A la primera te digo, que en el mũdo corruptible no ay conocimiento claro de la summa hermosura diuina, porque no se puede auer sino por entẽdimiento en acto apartado de materia, el qual es espejo capaz de la transfiguraciõ de la diuina hermosura: y entendimiẽto tal no se halla en el mũdo inferior: porque los elementos mistos inanimados, plantas, y animales carecen de entendimiento: y el hombre q̃ lo tiene, lo tiene potencial, que entiende las essencias corporeas recebidas por los sentidos: y à lo que mas se puede leuantar, quando se ha criado con verdadera sabiduria, es llegar en conocimiento de las essencias incorporeas, mediãte las corporeas, como venimos à conocer por el mouimiento de los

Conocimiẽto claro de la summa hermosura, no lo ay en el mũdo corruptible.

Entendimiento actual, no lo ay en el mundo inferior.

Que ay muy gran diferencia entre el conocimiẽto humano, y el Angelico, de la hermosura diuina.

cielos à los mouedores dellos, que ſon virtudes incorporeas, è intelectuales, y por ſuceſsion venir en conocimiento de la primera cauſa, como del primer mouedor. Pero eſto es como ver el lucido cuerpo del Sol en agua, ò en otro diafano, porque la debil viſta no puede ver lo de directo en ſi miſmo: Aſsi nueſtro entendimiento humano en las coſas corporeas vee las incorporeas, y aunque conoce que la cauſa primera es inmenſa, è infinita, la conoce por ſu efeto, que es el vniuerſo corporeo, y por la obra conoce al maeſtro; no q̃ lo conozca derechamente por ſi miſmo, viendo ſu propria mente, y arte, como haze el mũdo Angelico, que por ſer entendimientos apartados de materia ſon capaces de ver, ò de q̃ ſe imprima en ellos derechamente, è inmediatamente la clara belleza diuina, como el ojo del Aguila, q̃ es capaz de ver directamẽte al lucido Sol, y no en enigma. SO. Y tu no me has moſtrado, q̃ alguna vez llega el entendimiento humano à tanta perfecion, q̃ ſe puede leuantar à copularſe con el entendimiento diuino, ò Angelico apartado de materia, y gozarlo en acto viendo lo derechamẽte, y no por diſcurſo potencial, ni medio corporeo? PHI. Verdad es eſſo, y los Filoſofos tienen, que nueſtro entendimiento puede copularſe cõ el entẽdimiento agẽte apartado de materia, lo qual es del mũdo Angelico:

co:pero quando llega à este grado,ya no es entẽdimiento humano,potencial,ni corporeo, ni es del mundo corruptible;sino,ò ya es hecho del mũdo Angelico, ò medio entre lo humano, y lo Angelico. SO. Porque medio, y no del todo Angelico? PHI. Porque copulãdose con el Angelico, conuiene que sea inferior à el,que el q̃ se copula,es inferior à aquello, con que se copula: assi como el Angel es inferior à la diuina hermosura, con cuya copulacion se felicita. Assi que el entendimiẽto copulado es al Angelico casi como el Angelico al diuino;y ay medio entre el entẽdimiento humano y el Angelico, y ay medio entre el y el diuino; aunque el diuino por ser infinito, le excede en mucho mas que el medio, y es el vltimo grado de la hermosura improporcionable al otro. Assi que ay quatro grados de entendimiento: esto es, humano, copulatiuo, Angelico, y diuino: y el humano se diuide en dos, que es, en potencia, como el del ignorante, y en habito, como el del sabio, y assi son cinco. De donde conoceras que el entendimiento humano, ni aun el copulatiuo, no puede comprehender, segun el Filosofo, la hermosura diuina de directo, ni tener la vista, y el conocimiẽto della;y portanto su desseo, y amor no puedẽ endereçarse derechamente à aq̃lla no conocida hermosura, sino es cõfusamẽte

El entendimiẽto humano,quãdo esta copulado cõ el agente, ya no es humano.

Quatro grados de entendimiento,diuididos en cinco.

El entendimiẽto humano, segun el Filosofo, no puede directo cõprehẽder, ver,ni conocer la hermosura diuina.

por

por el conocimiento dela primera causa, y del primer mouedor, alcançando mediante los cuerpos: el qual no es perfeto, ni recto conocimiento, ni puede induzir el puro amor, ni el intenso desseo, que à la summa belleza se requiere: empero puede conocer en la copulacion la essencia del entendimiento agente, cuya hermosura es finita, hàzia la qual endereça su amor, y desseo, y mediante ella, ò en ella vee, y dessea la hermosura diuina, como por vn medio cristalino, ò en vn claro espejo: pero no inmediate en si misma, como haze el entendimiento Angelico. SO. Todauia me acuerdo, que me dixiste, que las animas de los santos Padres Profetas fueron copuladas con la misma diuinidad. PHI. Lo que aora te dixe es segun el Filosofo, q̃ inuestiga la mayor perfecion, à q̃ el hombre naturalmẽte puede llegar: pero la sagrada Escritura nos muestra quanto mas alto puede bolar el entendimiento humano, quando es hecho profetico por la gracia de Dios, y elegido por la diuinidad: porque entõces puede tener la copulacion con la hermosura diuina inmediatamente como qualquiera de los Angeles. SO. Y llegarõ por ventura todos los Profetas à esse tal grado de la vision diuina? PHI. No, excepto Moysen, que fue Principe de los Profetas, porque todos los demas huuieron la profecia mediante Angel, y la

Muestra lo que el entendimiẽto humano puede conocer estãdo copulado.

Difrẽcia, entre Filosofos, y Theologos, acerca de la beatitud humana.

fantasia

fantasia dellos participaua con el entendimiento en su copulacion; de donde su profecia dellos venia la mayor parte en sueños, y estando adormecidos con figuras, y exemplos fantasticos: pero Moysen profetizaua despierto con el entẽdimiento claro, y limpio de fantasia, copulado con la diuinidad, sin medio de Angeles, y sin figuras ni fantasias algunas, excepto la primera vez por ser nueuo: de donde murmurando del Aaron, y Maria sus hermanos, que dezian que tambien ellos eran Profetas como el, les dixo Dios, que no erã yguales, diziendo, si Dios profetiza en vosotros es en espejo, y en sueño: esto es, mediante el espejo del Angel, ò compañia de la fantasia somnifera: y prosigue no es assi mi sieruo Moysen, que es fiel en toda mi casa: Hablo con Dios boca à boca en vista y no en enigma, y vio la figura de Dios: que quiere dezir, que el es fiel conocedor de todas las Ideas que ay en la mente diuina, y que profetizaua boca à boca, no por intercession Angelica, sino con clara intelectual vista sin sueño, y enigma, y finalmente vio la hermosissima figura de Dios, como el primero de los Angeles; demanera que deeste solo tenemos noticia, que aya alcançado la vista de Dios, como el entendimiento Angelico, y no otro profeta alguno, y por esto dize del la sagrada Escritura, que Moysen hablaua à Dios faz à faz,

Moysen como profetizaua.

Moysen hablaua cõ Dios cara à cara.

como

como habla vn hombre à su compañero, q̃ quiere dezir, que de directo profetizando veia la vista diuina. SO. Quien en vida pudo llegar à tanta alteza, que aura sido despues de la muerte, auiendo se ya el anima desenlazado de los impedimentos corporeos? PHI. Cree, que con mayor facilidad fue entonces su copulacion, mas intima con la diuinidad, y con mayor vnion, y continua siempre sin interposicion; lo qual biuiendo no podia ser: y no solamente tenemos que Moysen se aya copulado inmediatamente con la diuinidad, pero tambien lo han alcançado en muerte muchos de los otros Profetas, y santos Padres, aunque en vida no lo aya alcançado otro que Moysen. SO. Bastãtemente he entendido la absolucion de la primera duda; querria que me absoluiesses la segunda: como puede ser que el Angel estè en potẽcia por conocimiẽto desideratiuo à la infinita hermosura, la qual es imposible que alcance en acto. PHI. Imposible es que el finito llegue à ser infinito, como es possible que la criatura se haga criador: y para tal ganãcia no se halla potẽcia en las animas de los bienauenturados; pero estã en potencia de copularse, y vnirse con la infinita hermosura de Dios, aũque ellos son finitos: y para esto les sirue el conocimiento q̃ tienen de la inmensa belleza, y à esto les endereça el amor, y la inclinacion. SO. Como

Copulacion del entendimiento humano, quãdo es mayor y mejor.

Imposibilidad y posibilidad de los Angeles y animas biẽ auenturadas.

puede

puede el infinito ser conocido del finito? Y la infinita hermosura como se puede imprimir en mẽte finita? PHI. Esso no es estraño, porque la cosa conocida, està y se imprime en el conosciente segũ el modo, y la naturaleza del q̃ conoce, y no del conocido. Mira q̃ todo el Emisperio es visto del ojo, y se imprime en la minima pupila, no segun la grãdeza y naturaleza celeste, sino segun que es capaz la cãtidad, y virtud de la pupila: Assi la infinita hermosura se imprime en la finita mente Angelica, ò beata, no segun el modo de su infinidad, sino segũ la finita capacidad de la mente que la conoce: que el ojo del Aguila vee, y se trãsfigura en el derechamente el lucido, y grã Sol, no como el es en si, sino como el ojo del Aguila es capaz de recebirlo. Otro conocimiento ay de la inmẽsa hermosura diuina, q̃ se iguala à ella, que es el q̃ el summo Dios tiene de su propria belleza; y es como si el mismo Sol con su claridad, q̃ es visible, se viesse à si mismo, q̃ aquella seria vision perfeta: porque el conocimiẽto se iguala al conocido. Assi que son tres las maneras del ver à Dios, como las del Sol: la infima del entendimiẽto humano, q̃ vee la hermosura diuina en el enigma del vniuerso corporeo, q̃ es simulacro della: assi como vee el ojo humano al lucido cuerpo del Sol transfigurado en agua, ò impresso en otro diafano: porque de derecho no es capaz de

De q̃ manera es conocido el infinito del finito.

De que manera se imprime la diuina hermosura en la mente Angelica, ò beata

Las maneras del ver à Dios son tres.

verlo.

verlo. La ſegunda es del entendimiento Angelico, que vee la inmenſa hermoſura diuina de directo, no ygualandoſe con el objeto, ſino recibiendo lo ſegun ſu finita capacidad; aſsi como el ojo del aguila vee al claro Sol. La tercera es la viſta del entendimiento diuino de ſu inmenſa belleza, la qual ſe yguala con el objeto; como ſi el reſplandeciente Sol ſe vieſſe à ſi proprio. SO. Plazen me las abſoluciones de la ſegunda duda, pero todavia ſe me haze dificultoſo, que ſiendo los Angeles inmudables, y ſiempre en vn grado de felicidad, como puede ſer, que eſten en potencia de alguna perfecion, para alcançarla en acto, como has dicho dela diuina copulacion dellos? Y ſi ellos eſtan ſiempre copulados con la diuinidad, no ay neceſsidad de deſſeo, ni de amor para aquello que tienen ſiẽpre: que (como dizes) ſe deſſea lo que falta, y no lo que ſiempre ſe poſſee. PHI. Siendo tanto mas excelẽte el objeto, que el conoſciente, no es eſtraño que pueda crecer ſiẽpre el conocimiento, y vnion copulatiua de la mente finita con la infinita hermoſura, mediante el deſſeo, y amor que ſe cauſa por la gran falta de la ſumma belleza conocida, por go zar ſiempre mas y mas la copulacion, y contemplacion vnitiua della: y aũque los Angeles no ſon temporales, la eternidad dellos no es infinita, ni toda juntamente ſin ſuceſsion, como la eternidad diuina.

Razõ por que crece ſiempre el conocimiẽto y vnion copulatiua

diuina. De donde ellos, aunque ſon incorporeos, y no tienen mouimiento corporal, tienen mouimiẽto intelectual à ſu primera cauſa, y vltimo fin, con contẽplacion, y copulacion ſuceſsiua: la qual ſuceſsion llaman los Filoſofos Euo Angelico, q̃ es medio entre el tiempo del mundo corporeo, y la eternidad diuina: y en tal ſuceſsion puede auer potencia, amor, y deſſeo intelectuales, y adherencia ſuceſsiua, y vnitiua, ſegun te he dicho. Y quando te concedieſſe, que ellos eſtan ſiempre en vn grado de copulacion, no por eſſo faltaria el amor, y el deſſeo de la continuacion della in æternum: que (como te dixe) las coſas buenas poſſeydas ſe aman, deſſeando gozarlas ſiempre con perpetua delectacion. Aſsi que el amor Angelico ſe endereça ſiempre à la diuina hermoſura intenſiuamente, y extenſiuamente. SO. De la ſegunda duda eſtoy ſatisfecha; dime algo de la tercera. PHI. Con lo ya dicho en la abſolucion de la ſegunda, eſtà manifieſta la abſolucion de la tercera. Te concedo, que Dios, ni la naturaleza no ponen en criatura alguna entero amor, ni deſſeo, ò inclinacion, ò inherencia ſino para alcançar, ò para ſer coſa poſsible, y no para el vero manifieſto impoſsible: y por eſto veras, que vn hombre no deſſea ſubir por ſu pie al cielo, ò volar con alas, ò ſer vna eſtrella, ò tenerla en la mano, ni coſas ſemejantes,

Los Angeles tienen mouimiẽto intelectual.

Euo Angelico.

El amor q̃ Dios, y la naturaleza dan a todo lo criado qual es.

que aunque son dignas, y faltan, y la dignidad dellas es conocida, no por esso son desseadas: porque la impossibilidad dellas es manifiesta: de donde faltando la esperança de alcançarlas, falta el desseo: porque la esperança de alcançar la cosa, que deleyta, quando es conocida, y falta, incita al amor, y al desseo à adquirirla. Y quando la esperança es lenta, el amor jamas es intenso, ni el desseo ardiente: y quando no ay esperança, falta assi mismo (por la impossibilidad de la ganancia) el amor, y el desseo del que conoce. Empero el amor, y el desseo Angelico de gozar la inmensa hermosura diuina no es de cosa à ellos impossible, ni desesperada, que (como te he dicho) pueden, y esperan alcançarla, y gozar della como de propria felicidad: y à ella se endereçan, y conuierten siempre, como à proprio fin, no obstante que ella sea infinita, y los Angeles finitos. S.O. Bien he entendido la absolucion de la tercera duda, y veo, que acrecientas en el amor quarta condicion, que de mas de que es necessario, que sea de cosa hermosa, y conocida del amante, y que en qualquier manera le falte, ò pueda faltarle, conuiene tambien (segun dizes) que sea possible alcançarla, y se tenga esperança de adquirirla: lo qual me parece cosa puesta en razon: pero hallamos la esperiencia en contrario,

La esperãça de alcãçar lo desseado incita al amor y al desseo.

El amor y desseo Angelico no es de cosa impossible ni desesperada à ellos.

Quatro cõdiciones necessarias para incitar al amor.

rio, y veemos que los hombres naturalmente dessean no morir jamas: lo qual es imposible, manifiesto, y sin esperança. PHI. Los que lo dessean no creen enteramente, que es imposible; y han entendido por las historias legales, que Enoc, y Elias, y tambien san Iuan Euangelista estan inmortales en cuerpo y anima: y aunque veen que fue por milagro, piensa cada vno que podria Dios hazer por el semejante milagro: y por esta potestad diuina se ayunta à esta posibilidad alguna remota esperança, la qual incita vn lento desseo; mayormente por ser la muerte horrible, y la corrupcion propria odiosa à quien quiera que se sea: y el desseo no es de alcançar cosa nueua, sino de no perder la vida, que se possee: la qual posseyendose de presente, es cosa facil engañarse el hombre, à dessear que no se pierda: aunque naturalmente es imposible: y el desseo desto es de tal manera lento, que lo puede ser de cosa imposible, èimaginable, siendo de tanta importancia al que la dessea. Y tambien te digo, que el fundamento deste desseo no es en si vano, aunque algun tanto es engañoso, porque el desseo del hombre de ser inmortal es verdaderamente posible: porque la essencia del hombre (como rectamente Platon quiere) no es otra cosa, que su anima in-

Enoc, Elias, y san Iuan Euãgelista estan inmortales.

La muerte es horrible, y la corrupciõ propria odiosa.

El desseo de la inmortalidad no tiene fundamento vano.

La essencia del hōbre de mēte de Platon, qual es.

telectiua, la qual por la virtud, sabiduria, conocimiento, y amor diuino se haze gloriosa, è inmortal: que à los que estan en pena no los llamò enteramente inmortales, porque la pena es priuacion de la vista diuina; que al anima se le puede reputar mortalidad, aunque no este del todo aniquilada. Y los hombres engañados en que el ser corporeo sea su propria essencia, creen que el natural desseo de la inmortalidad sea en el ser corporeo: lo qual en efeto no es sino en el ser espiritual, como te he dicho. Desto entenderas, ò Sophia, la certidumbre del anima intelectiua humana, que si el hombre no fuera verdaderamente inmortal segũ el anima intelectiua, que es el verdadero hombre, no dessearan todos los hombres la inmortalidad como la dessean: que los otros animales, assi como son enteramente mortales, assi puedes pensar, que no piēsan, no conocen, no dessean, y no esperan la inmortalidad: y quiça tampoco conocen la mortalidad, aunque huyen del daño, y del dolor por el conocimiento de los contrarios, que es vno mismo. El hombre, que conoce la muerte, conoce, y procura su inmortalidad, que es la de su anima: y esto no lo hiziera, sino le fuesse possible alcançar la de la manera que te he dicho. Deste verdadero desseo acompañado de las otras causas q̃ te dixe, se deriua el desseo engañoso de q̃ no muera el cuerpo.

Certidumbre de la inmortalidad del anima intelectiua humana.

Los irracionales no conocē la inmortalidad, porq̃ son enteramēte mortales.

El conocimiento de los contrarios es vno mismo.

SO.

S O. Yo me doy por contenta de las absoluciones de mis dudas, y conozco, que el amor del vniuerso criado verdaderamente nacio en el mundo Angelico; pero solamente me esta en contra lo que me dixiste de Platon, que dize que el amor no es Dios, sino vn gran Demon: y acuerdome auer entendido de ti, que la orden de los Demones Platõ la haze inferior à la de los dioses; esto es, de los Angeles: luego no principia el amor (segũ el) en el mundo Angelico sino en el Demonico: y por esta razon los Angeles deuen ser totalmente priuados de amor: porque no es justo, que el Demon, que es inferior, influya amor en sus superiores, esto es, en los Angeles, como influye en los hombres, à los quales es superior. PHI. Nosotros hemos hablado del amor del vniuerso mas vniuersalmente, que hablò Platon en aquel su cõbite: porque nosotros hemos tratado aqui del principio del amor en todo el mundo criado, y el solamente tratò del principio del amor humano: el qual, teniendo algunos que era vn dios, ò diosa, que continuamente influía este amor en los hombres, Platon dize contra ellos, que no puede ser Dios, porque los dioses infunden perfecion, y hermosura en abito como ellos, que son verdaderamente perfetos, y hermosos: empero que el amor en los humanos no es possessión, ni perfeciõ

Platon haze el amor no Dios, sino vn grã Demon.

Razõ porque Platõ no haze al amor Dios sino Demon.

de hermoſura, ſino deſſeo de la que falta; de donde ſu hermoſura es ſolamente en potencia, y no en acto, ni abito, como en efecto es en los Angeles, porque verdaderamente el amor, es la primera paſsion del anima, que ſu ſer conſiſte en inherencia potencial à la hermoſura amada, y por eſto pone Platon ſu principio inferior al delos dioſes, que es el demon: cuya hermoſura eſtà en potencia en reſpeto dela de los Angeles, que eſta en acto. Y aſsi como Platon pone à las perfeciones actuales, ciencias, y ſabidurias humanas en acto las Ideas por principios, aſsi à las potencias, virtud, y paſsiones del anima les pone los elementos, inferiores à los dioſes, por principios: y ſiendo el amor (como te he dicho) la primera paſsion del anima, pone vn grande, y primer demon por principio ſuyo. Pero el amor de quien noſotros hablamos, no es paſsion corporea en los Angeles, ſino inherencia intelectual à la ſumma hermoſura; por lo qual eſte excede à los Demones, y à los hombres juntamente, y es principio del amor en el mũdo criado: lo qual no niega Platon, porque el miſmo pone amor en el ſummo Dios participado à los otros Dioſes, como el del Demõ à los humanos: pero por ſer aquel mas alto que eſte, no habla de ambos a dos en comun, como hemos hecho noſotros. S O. Tambien me doy

por

por satisfecha desta vltima duda. Solamente querria saber de ti en esta parte del amor, que nacio en el mundo Angelico, como procede de alli, y como se participa à todo el vniuerso criado, y si los Angeles participan todos de la diuina hermosura inmediatamente, ò el vno mediante el otro superior a el. PHI. Los Angeles participan del amor diuino de la manera que gozan de su vnion; y en esto los Filosofos, Teologos, y los Arabes discrepan. La escuela de Auicena, y Algazel, y nuestro rabi Moysen, y otros tienen, que la causa primera es sobre todas las inteligencias mouedoras de los cielos, causa, y fin amado de todas: la qual siendo simplicissima vnidad, por el amor de su inmensa hermosura, produze de si inmediatamente sola la primera inteligencia mouedora del primer cielo, y esta sola goza de la vista, y vnion diuina inmediatamente: por lo qual el amor suyo se endereça inmediatamente à la diuinidad su propria causa, y dilectissimo fin. Esta inteligencia tiene dos contẽplaciones, la vna de la hermosura de su causa, por cuya virtud, y amor produze tãbien ella la segunda inteligencia. La segunda contemplacion es la de su propria hermosura, por cuya virtud, y amor produze el primer orbe, compuesto de cuerpo incorruptible circular, y de anima intelectiua amadora de su inteligencia, del qual orbe es perpe-

Diferẽcia entre Filosofos, Teologos, y los Arabes en la manera del distribuyrse el amor diuino en el vniuerso.

Opinion de Auicena, de Algazel, y del Rabi Moysen, y de otros muchos acerca de la participacion del amor diuino en el vniuerso.

tua mouedora, como de ſu proprio fin amado. La ſegunda inteligencia contempla la belleza diuina no inmediatamente, ſino mediante la primera, como quien vee la luz del Sol mediante vn vidrio criſtalino. Y tiene tambien dos contemplaciones, la vna de la hermoſura de ſu cauſa, por virtud, y amor de la qual produze la tercera inteligencia: y la de ſu miſma belleza, por la qual produze el ſegundo orbe apropriado à ſi en continuo mouimiento. Deſta manera ponen la producion, y contemplacion de todas las inteligencias, y orbes celeſtiales ſuceſsiuamente, y encadenadamente: ò que ſean ocho los orbes, como teniã los Griegos, ò nueue, como los Arabes, ò diez, como los antiguos Hebreos, y algunos modernos, aſsi es el numero de las inteligencias mouedoras, y las virtudes de ſus animas, como el numero de los cielos; los quales ſe mueuen de ſi en ſi circularmente, por el conocimiento, y amor, que el anima dellos tiene à ſu inteligencia, y à la ſumma hermoſura, que en ella reſplandece; à la qual ſiguen todos por copularſe, y felicitarſe en ella, como en vltimo y feliciſsimo fin. Y el mas inferior delos mouedores, q̃ es, el del orbe de la Luna, por la cõtẽplacion y amor de ſu miſma hermoſura, produze el orbe de la Luna, q̃ el mueue ſiẽpre, y por la contemplacion de la belleza de ſu cauſa, dizen, que produze al entendimiento

Opiniones diferentes enel numero de los Orbes.

dimiento agente, q̃ es, la inteligencia del mundo inferior, que es, casi el anima del mundo: porque (como Platon enseña) dizen, que esta vltima inteligencia es la que por contemplacion y amor de su propria hermosura da todas las formas en los diuersos grados, y especies del mundo inferior en la materia primera, la qual mueue siempre de forma en forma, para la generacion, y sucesion continua. Y por la contemplacion, y amor de la hermosura de su causa produze al entendimiento humano vltimo de los entendimientos, primero en potencia, y despues alumbrandole, lo reduze en acto, y habito sapiente, de tal manera que puede leuantarse por la fuerça del amor, y del desseo à copularse con el mismo entendimiento agente, y ver en el, como en vltimo medio, ò espejo cristalino la inmensa belleza diuina, y felicitarse en ella con eterna delectacion, como en vltimo fin de todo el vniuerso criado. De manera, que auiendo declinado las essencias criadas de grado en grado, no solamente hasta el vltimo orbe de la Luna, mas tambien hasta la infima materia primera, desde alli buelue à leuantarse la materia primera con inclinacion, amor, y desseo de acercarse à la perfecion diuina, de la qual està mas alejada, subiendo de grado en grado por las formas, y perfeciones formales. Primero, en las formas de los elementos.

Segundo, en las formas de los mistos inanimados. Tercero, en las delas plãtas. Quarto, en las especies de los animales. Quinto, en la forma racional humana en potẽcia. Sexto, al entẽdimiento en acto, ò en habito. Septimo, al entendimiento copulatiuo cõ la summa hermosura, mediãte el entẽdimiento agente. Desta suerte hazen los Arabes vna linea circular del vniuerso, cuyo principio es la diuinidad, y della sucediendo encadenadamente de vno en otro viene hasta la materia primera, q̃ es la mas distante della: y della va subiendo, y allegandose de grado en grado, hasta que buelue à fenecer en aquel pũto, que fue principio, que es en la summa hermosura diuina por la copulacion con ella del entendimiento humano. SO. Entendido he, como estos Arabes entienden, q̃ el amor deciende de la cabeça del mũdo Angelico, hasta lo vltimo del mũdo inferior, y q̃ de alli sube hasta su primer principio, todo sucessiuamẽte de grado en grado con orden admirable en forma circular, con señalado principio. Yo no quiero por aora juzgar que tanta sea la verdad desta opinion, empero tiene de lo ingenioso, y aparẽte, y es muy adornada. Dime la discrepancia de los otros Arabes en esto. PHI. Creo, q̃ ya otra vez te he dicho, q̃ Auerrois como muy Aristotelico, las cosas que no hallò en Aristoteles, ò porque no vinieron todos sus libros à sus

Auerrois fue muy amigo de la dotrina de Aristoteles.

manos,

manos, mayormente los de la Metafisica, y Teologia, ò porque el no era de la opinion, y sentencia destos, trabajò en contradezirles, y anularles, y no hallãdo en el este encadenamiẽto del vniuerso, cõtradixo la opinion de los Arabes sus antecessores, diziendo, que no es de la Filosofia de mente de Aristoteles; porq̃ el no tiene por inconuiniente, que del vno, y simplicissimo Dios dependa inmediatamente la multitud coordenada de las essencias del vniuerso, atento à que todo se vne como miembros de vn hombre indiuiduo; y por esta total vnion pueden todas sus partes, depender juntamẽte de la simplicissima vnidad diuina, en cuya mente està exẽplado, y figurado todo el vniuerso, como la forma de lo artificiado en la mente del Artifice; la qual forma en Dios no implica multiplicaciõ de essencias, antes de su parte es vna, y en lo artificiado se multiplica por la falta q̃ tiene de la perfecion del Artifice. Assi que las Ideas diuinas, por la cõparacion, q̃ tienen à las essencias criadas, son muchas, pero por estar en la mente diuina son vna con ella. Dize Auerrois, que la diuina hermosura se imprime en todas las inteligẽcias mouedoras de los cielos inmediatamẽte, y todas con sus orbes tienẽ deriuaciõ inmediata della, y tãbien la materia primera, y todas las especies, y el entẽdimiento humano, q̃ son los eternos en el mundo inferior:

Opiniõ de Auerrois, en la manera de la distribucion d̃l amor diuino en el vniuerso.

rior: empero dize que esta impresſion, aunque es inmediata en todo, todauia es graduada por orden, ſegun mas, ò menos, porque la diuina hermoſura ſe imprime en la primera inteligencia mas digna, eſpiritual, y perfetamente con mayor conformidad de ſemejança que en la ſegunda, y en la ſegunda mas que en la tercera, y aſsi ſuceſsiuamente haſta el entendimiento humano, que es el vltimo de las inteligencias. En los cuerpos ſe imprime en modo mas baxo; porque alli es hecha dimenſionable, y diuiſible: con todo eſto ſe imprime en el primer orbe mas perfetamente que en el ſegundo, y aſsi ſuceſsiuamente haſta paſſar el orbe de la Luna, y venir à la materia primera; en la qual ſe imprimen tambien todas las Ideas de la hermoſura diuina, como en cada vna de las inteligencias mouedoras, y animas de los cielos, y como en el entendimiento humano agente, y ſapiente: pero no en aquella claridad, y reſplandor, ſino en modo vmbroſo: eſto es, en potẽcia corporea; y es ſemejante la impresſion de la materia primera, reſpeto de los cuerpos celeſtiales, à la impreſsion del entẽdimiento humano poſsible, reſpeto de todos los otros entendimientos actuales. Y no ay otra diferencia en eſtas dos impreſsiones, ſino que en la materia primera ſon impreſſas todas las Ideas formales en potencia corporalmente, por ſer

Diferẽcia entre las dos maneras de imprimirſe las Ideas en la materia primera, y en el entendimiẽto poſſible.

ser la mas infinita de los corporeos: y en el entẽdimiento posible son asi todas impressas en potẽcia, no corporea, sino espiritual: esto es, intelectual. Y segũ esta graduaciõ sucessiua delas impressiones de la hermosura diuina, sucede el amor, y el desseo della en el mundo intelectual, de grado en grado, desde la primera inteligencia hasta el entẽdimiento posible humano, que es el mas baxo, è infinito de los entendimientos humanos. Y en el mundo corporeo, en el qual el amor depende del entendimiento, sucede asi del primero, y supremo cielo gradualmente, hasta la materia primera, la qual es tambien como cada vno de los orbes celestiales, los quales por el amor insaciable que tienen à la hermosura diuina, y por participarla mas, y gozarla, se mueuẽ circularmente de contino sin reposo: asi la materia primera con el desseo insaciable de participar de la belleza diuina, con el recebir de las formas, se mueue de cõtinuo de forma en forma, en mouimiento de generacion, y corrupcion, sin cessar jamas. Muchas particularidades pudiera dezirte de cada vna destas dos opiniones en el modo de la sucession de las essencias, y amores en el vniuerso en sus diferencias, y razones que cada vno trae en fauor de su opinion, y en disfauor de la ajena: pero por no ser prolixo en cosa no necessaria al proposito, las dexare. Bastarte ha, q̃ qualquiera destas

La materia primera es semejante a los orbes celestiales.

Desseo insaciable đ la materia primera.

De q̃ modo depende el amor del mũdo Angelico en el celestial, y en el corruptible.

destas dos opiniones te muestra la respuesta delo que preguntaste: esto es, de que manera el amor depende del mundo Angelico, donde nacio, en el mundo celestial, y en el inferior, quando se haze comun à todo el vniuerso criado. SO. Entendido he la diferẽcia de la sucessiõ dela impression dela hermosura diuina, y del amor della en los grados intelectuales del vniuerso, entre las dos opiniones de los Arabes: y me parece auer cõprehendido, q̃ la primera es como la impression del Sol en vn claro cristal, y mediãte aquel en otro menos claro, y assi sucessiuamente hasta el entendimiento humano, q̃ es el vltimo, y menos claro de todos. Y la segunda, como la impression tambien del Sol inmediatamẽte en muchos espejos, el vno menos claro que el otro gradualmẽte desde la primera inteligencia hasta el entẽdimiento humano. Y dela vna manera, y de la otra veo, q̃ el amor depende del mundo Angelico en todo el vniuerso criado. Y por tanto estoy enteramẽte satisfecha de la tercera pregunta mia, donde nacio el amor. Y conozco verdaderamente, q̃ su primer nacimiẽto, y principio en el mundo criado fue en la primera inteligẽcia cabeça del mũdo Angelico, como has dicho. Pareceme q̃ ya es tiempo, que me respondas à la quarta pregũta mia, que es, De quien nacio el amor, y quienes, y quãtos fuerõ sus progenitores. PHI.

Dos exẽplos muy galanos, a cerca d̃ las dos opiniones de los Arabes ya referidas.

Quarta pregunta. De quien nacio el amor.

PHI. Los Poetas Griegos, y Latinos, q̃ cuentan al amor entre los dioses, diuersos entre si le atribuyen diuersos progenitores. Vnos le llamã Cupido, otros Amor: y de los Cupidos poné mas de vno: pero el principal, es aquel niño ciego, desnudo, cõ alas, q̃ trae arco y saetas: y dizé ser hijo de Marte, y Venus: otros le pintan nacido de Venus sin padre.

Varias opiniones de los Poetas acerca de los padres del amor.

Nombres del amor, acerca de los Poetas

SO. Que quisierõ enseñar en esso? PHI. Cupido Dios de amor, es el amor voluptuoso, deleytable, y proprio libidinoso: y por esto fingen, q̃ el deleite es su hijo: el qual se halla excessiuo, y ardiente en aq̃llos hõbres en cuyo nacimiento Marte, y Venus son muy poderosos, y entre si comunicãtes de aspecto beneuolo, y cõjunto; porq̃ Venus da abundancia de humidad natural digesta, y dispuesta à la libidine, y Marte da el caluroso, y ardiẽte desseo, y la incitacion: de manera que el vno da el poder, y el otro el querer excessiuo. Los Poetas llaman padre à Marte, q̃ da el calor, porq̃ es actiuo: y à Venus dizen madre, porq̃ lo humido es material y passiuo.

Alegoria acerca de los padres de Cupido libidinoso

Los que dizen que es sin padre, quieré inferir, que la luxuria ardẽtissima no tiene razõ intelectual, q̃ (como buen padre) es la q̃ endereça las volũtarias passiones: tiene solamente madre Venus planeta, y dea de las libidinosas delectaciones. El otro Cupido dizen ser hijo de Mercurio y Diana, pintanle con alas, y entiendé por ellas, que la codicia de las

Alegoria de Cupido sin padre. La razon haze oficio de buẽ padre.

Alegoria sobre Cupido codicioso, hijo de Mercurio,

rique-

riquezas y possessiones, y el amor de lo vtil haze à los hombres ligeros, y casi voladores à la ganancia dellas: el qual es excessiuo en aquellos, en cuyo nacimiento Mercurio, y la Luna son los mas poderosos significadores conjuntos con buen aspecto, y en lugares fuertes: porque Mercurio los haze cuydadosos, y subtiles negociadores: y Diana, que es la Luna los haze abundar en ganãcias mundanas: por esto los Poetas llaman à Mercurio, como à actiuo, padre de lo vtil; y à Diana, por material, y passiua le dizen madre. SO. De las tres especies de amor, deleytable, vtil, y honesto, fingieron los Poetas dos Cupidos; al vno del deleytable, y al otro del vtil: han fingido por ventura otro algun Cupido por Dios del honesto? PHI. No por cierto, porq̃ Cupido quiere dezir amor, y desseo encendido, y desordenado sin moderacion, los quales excessos se hallan en el deleytable, y en el vtil, pero no en el honesto: q̃ lo honesto dize moderacion, tẽplança, y orden: porque la honestidad, sea se quanta se quisiere, no puede ser destemplada, ni excessiua. Pero hablando los Poetas de la progenie del amor, pintaron alguna vez al honesto, y otras vezes à todos juntamẽte. SO. Pues dime lo que dizen de los progenitores del amor, como me has dicho de los Cupidos. PHI. Ya estaua en el camino para dezirtelo. Algunos tienen, que el

Cupido, quiere dezir amor y desseo encendido y desordenado.

el amor es hijo de Herebo, y de la Noche, antes dizen, q̃ de muchos hijos suyos, segun q̃ ya te dixe, hablando de la comunidad del amor, es el primogenito. SO. De quien hablan? Y q̃ sinifican por estos dos padres? PHI. Hablan del amor en comun, q̃ es la primera entre todas las passiones del anima, y à Herebo, como ya te he dicho, fingenlo dios de todas las passiones del anima, y tābien de las potēcias de la materia. Y por Herebo entienden la inherencia, y potencia del anima, y de la materia à las cosas buenas, y malas. Y porq̃ la primera passion de las del anima es el amor, por esto lo fingen primogenito de Herebo, y le atribuyē otros hijos, que son todos passiones consequentes al amor. Y ponē la noche por madre del amor, por mostrar q̃ el amor se engēdra de priuacion, y falta de hermosura con inherencia à ella: porq̃ la noche es priuacion de la hermosa luz del dia. En todas estas tres especies de amor concurrē los Poetas en comū sin diferencia. Despues fingen otro dios de amor hijo de Iupiter, y de Venus magna, el qual, dizen, auer sido Gemino. SO. De qual de las especies de amor es este? Y q̃ sinifican sus padres? PHI. Por este entiendē el amor honesto y tēplado acerca de qualquier naturaleza de ganācia, ò sea de cosa corporea, vtil, ò deleytable, en las quales la moderacion y templança haze honesto al amor de la cosa

Porq̃ fingē los Poetas, que el amor, es hijo đ Herebo, y de la Noche.

Que el amor honesto, es hijo de Iupiter y de Venus magna: y lo q̃ sinificā sus padres.

corporea; ò sea de cosa incorporea, virtuosa, ò intelectual: lo honesto de las quales cosas consiste en que el amor sea el mas intenso, y ardiente que ser pueda. Y su destemplança, y deshonestidad no es otra cosa que ser muy remisso, y tardio, y dãle por padre à Iupiter, que à cerca de los Poetas es summo Dios, porq̃ el tal amor honesto es diuino, y el fin de su desseo es contemplar la hermosura del gran Iupiter: y ya te dixe, q̃ el amado es padre del amor, y el amante madre. Danle por madre à la gran Venus, la qual no es la que da los desseos libidinosos, sino la inteligencia de la que da los desseos honestos, intelectuales, y virtuosos, como madre, que dessea la hermosura de Iupiter su marido, padre del honesto amor. Y segun los Astrologos, quando Iupiter y Venus con suaue aspecto, ò conjuncion son fuertes, y sinificadores del nacimiento de alguno, por ser planetas beneuolos, y ambos fortunas, le hazen benigno, bien afortunado, y amador de todo bien, y virtud, y le dotan de amor honesto y espiritual, segun te he dicho: porque en las cosas corporales Venus da el desseo, y Iupiter lo haze honesto: y en las intelectuales Iupiter da lo desseado, y Venus el desseo, el vno como padre, y el otro como madre del amor honesto: que assi como Venus con la conjuncion y virtud de Marte haze los desseos humanos excessiuos,

Influẽcias de Iupiter y Venus, segun los Astrologos.

ſiuos, y libidinoſos: aſsi con la conjuncion y matrimonio de Iupiter los haze honeſtos, y virtuoſos. SO. Ya entiendo como el amor es hijo de Iupiter y de Venus: dime aora porq̃ le pintan Gemino? PHI. Platon refiere en el combite vn dicho de Pauſanias, diziendo, que el amor es Gemino, porque en efeto ſon dos los amores, aſsi como ſon dos las Venus, porque toda Venus es madre de amor: de donde ſiendo las Venus dos, conuiene que tambien los amores ſean dos. Y porque la primera Venus magna es celeſtial, y diuina, es ſu hijo el amor honeſto: de la otra que es Venus la inferior libidinoſa, es ſu hijo el amor brutal: y por tãto es el amor Gemino: eſto es, honeſto, y deshoneſto. SO. Luego el amor Gemino no es ſolamente el honeſto, como has dicho. PHI. Eſte amor Gemino, de quiẽ hemos hablado, es cõpueſto de Cupido hijo de Venus la inferior, y de Marte, y del amor hijo de la magna Venus y de Iupiter. Pero ſigamos à otros, que ponen el amor Gemino ſer el otro, diferente del Cupido, conuiene à ſaber, aquel hijo de Iupiter, y de la magna Venus; y eſte es el honeſto. SO. Pues de q̃ manera es Gemino ſolamẽte el honeſto? PHI. Fingẽ ſer eſte amor gemino, por q̃ como has entẽdido, el amor honeſto exiſte en las coſas corporales, y en las eſpirituales, en lo vno por la moderaciõ de lo poco, y en lo otro por todo el

Dos muy deſſemejãtes amores, nacidos de las dos Venus.

El amor Gemino, ſegũ vnos Poetas, es cõpueſto del honeſto, y del deshoneſto.

Otro amor Gemino, todo honeſto; ſu ſinificaciõ, y en q̃ coſas es Gemino.

crecimiento posible: y el q̃ es honesto en lo vno, es honesto en lo otro: porque como dize Aristoteles, todo sabio es bueno, y todo bueno es sabio: de manera que es gemino en lo corporal, y espiritual juntamēte. Assi mismo la duplicidad le conuiene al amor amigable, y a la amistad honesta, porque siēpre es reciproco, que (como dize Tulio) la amistad se halla entre virtuosos, y por cosas virtuosas: de donde los amigos se amā al trocado por la virtud de cada vno dellos. Tambiē es gemino en cada vno de los amigos, y amātes, porque cada vno es el mismo, y el que ama, porq̃ el anima del anima del amante es su proprio amado. SO. Entendido he los progenitores del amor, que los Poetas fingen; querria saber los de los Filosofos. PHI. Hallamos a Platon, q̃ tambien fabulando señala otros principios del origen del amor, que en el combite en nombre de Aristofanes dize, que el origē del amor fue desta manera. Que auiendo en el principio de los hōbres otro tercer genero de hombres: esto es, no solamente hombres, y no solamente mugeres, sino aquel q̃ llamā Androgeno, que era macho, y hēbra juntamente; y q̃ assi como el hōbre depēde del Sol, y la muger de la tierra, assi aquel depēdia de la Luna participāte del Sol, y de la tierra. Era este Androgeno grande, y terrible, porq̃ tenia dos cuerpos humanos ligados en la parte

El anima del anima del amāte es su proprio amado.

El Androgeno, segū Platō, fue origen del amor humano.

Pintura d̃l Androgeno.

del

del pecho,y dos cabeças pueſtas en el cuello, vna cara à la vna parte de las eſpaldas, y otra à la otra, quatro ojos,y quatro orejas, y dos lenguas, y aſsi los genitales al doble,tenia quatro braços con manos, y quatro piernas con pies, demanera q̃ venia à ſer caſi en forma circular, mouia ſe velociſsimamente no ſolo à vna y à otra parte, pero tãbien en mouimiento circular cõ quatro pies, y quatro manos,con gran celeridad,y vehemencia. Enſoberuecido de ſus fuerças ſe atreuio à contender con los dioſes, y ſerles contrario, y moleſto: por lo qual acõſejandoſe Iupiter ſobre eſto cõ los otros dioſes, deſpues de diuerſas ſentencias le parecio no deſtruyrlos, porque faltando el genero humano,no auria quiẽ honraſſe à los dioſes; tãpoco le parecio dexarlos en ſu arrogãcia, porque ſufrirla, ſeria vituperio à los dioſes: por tanto determinò que los diuidieſſen, y mandò que Apolo los partieſſe por medio,y de vno hizieſſe dos,para q̃ ſolãmente pudieſſen andar derechos à vna parte ſobre los dos pies:y aſsi fueſſe doblado el numero de los cultores dela diuinidad:amoneſtandoles q̃ ſi mas pecauan contra los dioſes,que boluerian à diuidir cada medio en dos,y quedarian cõ vn ojo, y vna oreja, media cabeça y cara, con vna mano, y vn pie, con que andarian ſaltando como los coxos, y quedarian como hombres pintados en las colunas à me-

Temeridad d̃l Androgeno y ſu ſoberuia.

Caſtigo q̃ ſe dio al Androgeno.

Galana ſemejança y comparacion.

dia viſta. Apolo los diuidio por la parte del pecho, y del vientre; y boluioles la cara à la parte cortada, para que viendo la cortadura ſe acordaſſen de ſu error; y aſsi miſmo para q̃ pudieſſen guardar mejor la parte cortada, y laſtimada les puſo cuero ſobre los hueſſos del pecho; y todas las partes cortadas del viẽtre las tomò, recogio, y juntò, y las atò por medio: la qual cortadura ſe llama ombligo, y cerca del dexò algunas arrugas de las cicatrices de la cortadura, para q̃ viendolas el hombre ſe acordaſſe del pecado, y de la pena. Viendoſe cada vno de los medios falto de ſu reſto, deſſeando reintegrarſe, ſe acercaua al otro medio, y abraçãdoſe, ſe vnian eſtrechamẽte, y ſin comer ni beuer ſe eſtauan aſsi haſta que perecian: cuyos genitales eſtauan à la parte poſterior de las eſpaldas, q̃ antes era anterior, por lo qual echauan el ſemẽ fuera, y caía en tierra, y ſe engẽdrauan mandragoras. Viendo pues Iupiter, q̃ el genero humano perecia totalmente, mandò à Apolo que les paſſaſſe los genitales à la parte anterior del viẽtre, mediante los quales vniẽdoſe, engendrauã ſu ſemejante; y quedando ſatisfechos buſcauã las coſas neceſſarias à la conſeruacion de la vida. De entonces aca fue entre los hõbres engendrado el amor, reconciliador, y reintegrador de la antigua naturaleza. Y aquello que de dos buelue à hazer vno, remedio es del pecado, que hizo que de vno

Cauſa del origen del amor humano, ſegun Platõ

vño fuesse hecho dos. Assi que ay amor en qualquiera de los hõbres, macho, y hembra, porq̃ cada vno dellos es medio hombre, y no hõbre entero: por lo qual cada medio dessea su reintegracion cõ el otro medio. Nacio pues, segun esta fabula, el amor humano de la diuision del hõbre; y sus progenitores fueron los dos medios, el varon, y la hẽbra, para fin de la reintegracion dellos. SO. La fabula es hermosa, y adornada, y no es de creer sino que sinifica alguna linda Filosofia, mayormẽte auiendola compuesto Platon en su Simposio en nombre de Aristofanes: dime pues, ò Philon, alguna cosa de lo que sinifica. PHI. La fabula fue traduzida de autor mas antiguo que los Griegos: conuiene à saber, de la sagrada historia de Moysen de la creacion de los primeros padres humanos Adam, y Eua. SO. No auia yo entendido jamas, que Moysen huuiesse hablado essas cosas. PHI. No las hablò con esta particularidad, y claridad, empero puso la sustancia de la fabula breuemẽte: y Platon la tomò del, y la ampliò, y adornò cõforme à la oratoria Griega, haziendo en esto vna mezcla desordenada de las cosas Hebreas. SO. De que manera? PHI. En el dia sexto de la creacion del vniuerso fue la creaciõ del hõbre la vltima de todas sus partes; de la qual dize Moysen estas palabras. Criò Dios à Adã: esto es, al

La fabula del Androgeno fue sacada de la sagrada Escritura.

Cuenta la creaciõ d̄l hõbre como la escriue Moysen.

hombre à ſu imagen, à imagen de Dios, crio lo mã cho y hembra, criolos, y bendixoles Dios, y dixoles, Frutificad, multiplicad, y henchid la tierra, y ſeñoreadla. Y deſpues cuenta como ſe perficiono el vniuerſo al fin del ſexto dia, y la quietud en el Sabado dia ſeptimo, y la ſantificacion del. Y deſpues dize de que manera comēçò el mundo à brotar ſus plantas por la ſubida de los vapores de la tierra, y generacion de las lluuias. Y dize como Dios crio al hõbre del poluo de la tierra, è inſpirò en ſu roſtro eſpiritu de vida, y fue hecho el hõbre anima biuiente. Y que plantando Dios vn huerto de regalos de todos los arboles hermoſos, y guſtoſos, con el arbol de la vida, y el arbol de conocer el bien, y el mal, puſo Dios al hombre en aquel huerto, para que lo labraſſe, y guardaſſe: y mãdole que comieſſe de todos los arboles, excepto el arbol de conocer el bien y el mal, que no comieſſe del: porque el dia que lo comieſſe moriria. Continua el texto: y dixo Dios, No es bien que eſtè el hombre ſolo, hagamosle ayuda ſemejante a el: y auiendo Dios criado todos los animales del cãpo, y todas las aues del cielo, las truxo al hombre, à ver qual llamaria para ſi: el qual les puſo ſus nombres, y para ſi no hallò el hombre ayuda ſemejante à el. Por lo qual Dios le hizo dormir, y tomò vna de ſus partes, y el lugar della lo ſuplio de carne, y de la

parte que tomò del hombre fabricò la muger, y presento la al hombre: y dixo el hombre, Esta por esta vez es huesso de mis huessos, y carne de mi carne, esta se llamara muger, y fue dedicada para muger del hombre. Por tanto dexa el hombre padre y madre, y se ayunta con su muger, y son dos en vna carne continua. Prosigue despues contando el engaño de la serpiente, y el pecado de Adam, y Eua, por comer del arbol vedado de conocer el bien y el mal, y las penas. Y despues dize que Adã conocio à Eua su muger, y engẽdrò à Cain, y despues à Abel. Y cuenta como Cain matò à Abel, y fue maldito en destierro por el. Y cuenta la generacion de Cain, y despues dize estas palabras. Este es el libro de la generacion de Adam, en el dia que Dios crio al hombre à semejança de Dios, hizo lo macho y hembra, crio los, y bendixo les, y llamò el nombre dellos Adam, que es, hombre, en el dia que fueron criados. SO. Que quieres inferir deste sagrado cuento de la creacion del hombre? PHI. Deues aduertir que esta historia sagrada se contradize, que primero dize que Dios crio à Adã en el sexto dia macho y hembra; y despues dize Dios, Adam no esta bien solo, hagamos le ayuda semejante à el, que fue criarle la muger, la qual dize que la hizo durmiendo el de vno de sus lados: luego no estaua hecha al principio como tiene

Muestra auer contradicion en la Mosayca procreacion del hombre.

dicho. Afsi mifmo en el fin, queriendo contar la progenie de Adam dize(como has vifto) q̃ Dios lo crio à femejança de Dios, macho y hembra los crio, y llamò el nombre dellos Adam, enel dia que fueron criados. Parece pues que enel principio de fu creacion en continente fueron macho y hembra, y no defpues por la fubtrahaction del lado, ò coftilla, como à dicho. Por lo qual en cada vno deftos textos parece auer contradicion manifiefta de fi à fi mifmo. Primero dize, que Dios crio à Adã à fu imagen macho y hembra, y crio los, y bendixo les, &c. Adã es nombre del primer hombre varon, y la hembra fe llamò Eua, defpues que fue hecha: pues criando Dios à Adam, y no à Eua, crio folamente varon, y no hembra y macho, como dize: y lo mas eftraño es lo que dize en lo vltimo, eftas fon las generaciones de Adam en el dia q̃ Dios lo crio, macho y hembra los crio, y llamo el nombre dellos Adam en el dia que fueron criados. Mira que dize, que criando Dios à Adam, hizo macho y hembra, y dize que llamò al nombre de ambos à dos Adam, enel dia que fueron criados, y de Eua no haze mencion, que es el nombre dela hembra, auiendo ya antes contado de Adam, à la qual defpues, eftando Adam folo fin muger, Dios la crio de fu lado, y coftilla, y la llamò Eua. No te parecen, ò Sophia, grandes contradiciones eftas

en

en los ſagrados textos Moſaycos? SO. Ciertamente me parecen grandes, y no es de creer que el ſanto Moyſen ſe contradiga tan manifieſtamente, quando parece q̃ el miſmo procura cõtradezirſe: de donde es de creer que quiere inferir algũ oculto miſterio debaxo de la manifieſta contradicion. PHI. Bien juzgas, y en efeto el quiere q̃ ſintamos que ſe contradize, y que buſquemos la cauſa de ſu intencion. SO. Que quiere ſinificar? PHI. Los comentadores ordinarios ſe fatigan en concordar literalmente eſte texto, diziendo, que primero hablo en ſuma de la creacion de ambos à dos, y que deſpues dize por eſtenſo, de que manera la muger fue hecha del lado del hombre. Pero verdaderamente eſto no ſatisfaze, porque deſde el principio quiere inferir contradiciõ en aquello vniuerſal, q̃ no dize que crio primero à Adam, y à Eua, ſino à Adam ſolo macho y hembra, y aſsi lo confirma en lo vltimo, y llama el nombre de ambos Adam, enel primer dia q̃ los crio: y no haze memoria de Eua en eſta vniuerſalidad, ſino deſpues en la diuiſion de la coſtilla, de donde la cõtradicion queda en ſu dificultad. SO. Pues que entiende ſinificar por aquella opoſicion de vocablos? PHI. Quiere dezir q̃ Adam q̃ es el primer hombre, al qual crio Dios enel ſexto dia de la creaciõ, ſiẽdo vn ſupueſto humano, contenia en ſi macho y hẽbra ſin diuiſiõ,

Mueſtra auer poca ſatisfacion en la concordancia deſte texto hecha por algunos comẽtadores, en la creacion de hombre.

Expoſiciõ del Auto acerca de la creaciõ del hombre.

y por eſto dize que Dios crio à Adam à imagen
de Dios, macho y hembra los crio. Vna vez le lla-
ma en ſingular Adam vn hombre, otra vez le lla-
ma en plural macho y hembra los crio, por deno-
tar que ſiendo vn ſupueſto contenia macho y hē-
bra juntamente. Por eſto comentan aqui los co-
mentarios Hebreos antiguos en lengua Caldea, di
ziendo, Adam fue criado de dos perſonas, de vna
parte varon, y de la otra hembra: y eſto declara en
lo vltimo el texto, diziendo que Dios crio à Adā
macho y hembra, y llamò el nombre dellos Adā,
que declarò ſolo Adam contener à todos dos, y q̄
primero vn ſupueſto hecho de ambos à dos ſe lla-
maua Adam: porque no ſe llamò jamas la hembra
Eua, entre tanto que no fue diuidida de ſu varon
Adam, del qual tomaron Platon, y los Griegos a-
quel Androgeno antiguo medio macho y medio
hembra. Deſpues dize Dios, No es biē que eſte el
hombre ſolo, hagamosle ayuda ſemejante à el: eſto
es, que no parecia que eſtuuieſſe bien Adam ma-
cho y hembra en vn cuerpo ſolo, coligado por las
eſpaldas, à contra viſſo, que era mejor que la mu-
ger eſtuuieſſe diuidida, y que vinieſſe de frente de
el viſta à viſta, para que le fueſſe ayuda. Y para ha-
zer eſperiencia del, le truxo los animales terreſtres,
y las aues a ver ſi ſe contentaua para ſu compañia
con alguna de las hembras de los animales: y el les
puſo

puſo nombre à cada vno de los animales, ſegũ ſus proprias naturalezas, y no hallò alguno ſuficiente, para ſerle ayuda y conſorte: entonces pues le adormecio, y tomò vno de ſus lados, el qual vocablo en Hebraico es equiuoco à lado, y à coſtilla, pero aqui y en otras partes tambien eſtà por lado; eſto es, el lado, ò la perſona femenina que eſtaua detras à las eſpaldas de Adam, y la diuidio de Adam, y ſuplio de carne el vazio del lugar diuiſo: y aquel lado hizo muger apartada, la qual ſe llamò Eua deſpues que fue diuidida y no antes, que entõces era lado y parte de Adam. Y hecha que fue, Dios la puſo delante de Adam recordado del ſueño, y el le dixo, Eſta por eſta vez es hueſſo de mis hueſſos, y carne de mi carne: eſta ſe llamara virago, porque fue ſacada del varon. Y proſigue diziẽdo, Por eſto dexara el hombre el padre y la madre, y ſe coligara con ſu muger, y ſera vno por carne; eſto es, que por auer ſido diuididos de vn miſmo indiuiduo el hombre y la muger, ſe bueluen à reintegrar en el matrimonio y coito en vn miſmo ſupueſto carnal è indiuidual. De aqui tomò Platon la diuiſion del Androgeno en dos medios apartados macho y hembra, y el nacimiento del amor, que es la inclinacion que queda à cada vno de los dos medios à reintegrarſe con ſu reſto, y ſer vno en carne. Eſta diferencia hallaras entre el vno y el otro, que

La diuiſiõ del Androgeno la tomò Platon de Moyſen.

Diferẽcia entre Platon, y Moiſen.

Moyſen

Moysen pone la diuision por mejor, porque dize, No es bien q̃ el hombre este solo, hagamos le ayuda semejante à el, y despues dela diuision cuenta el primer pecado de Adam, y Eua, por auer comido del arbol vedado de saber el bien y el mal: por el qual fue à cada vno dada pena propria. Empero Platon dize que primero pecò el hombre estando conjunto de macho, y hembra, y en pena del pecado fue diuidido en dos medios, segun has entẽdido. SO. Plazeme saber que aya beuido Platõ del agua dela sagrada fuente: pero dedonde viene esta diuersidad, que el pone la diuisiõ del hombre por el pecado precedente à ella, contra la sagrada historia, que pone la diuision por bien y ayuda del hõbre, y el pecado sucediente? PHI. No es tan grãde la diferencia, como parece, si lo cõsiderares biẽ: y Platon en esto antes quiso ser declarador de la sagrada historia, que contraditor della. SO. De que manera? PHI. En efeto el pecado es el q̃ corta al hombre, y causa diuision en el, assi como la justa derecheza lo haze vno, y conserua su vnion: y tambien podemos dezir con verdad, que el estar el hombre diuidido le haze pecar, que mientras esta vnido, no tiene inclinacion à pecar, ni à diuertir se de su vnion: demanera que por ser el pecado, y la diuision del hombre casi vna misma cosa, ò dos inseparables y conuertibles, se puede dezir, que de la

Platon llamado interprete del sagrado texto.

Concuerda la diferencia que ay entre Platon, y Moysen.

de la diuision vino el pecado, como dize la sagrada Escritura, y del pecado la diuision, como dize Platon. SO. Querria que me declarasses mejor la razon de essa conformidad. PHI. Dezirte he primero, como se entiende la historia Hebrea, y despues la fabula Platonica. Al principio siendo criado el hombre varon conjunto con la hembra, como te he dicho, no auia manera de pecar, porque la serpiente no podia engañar à la muger estando conjunta con el hombre, como lo hizo despues apartada del: que sus fuerças y sagacidad no eran bastantes para engañar à los dos estando conjuntos en vno: sino estando ya diuididos el hõbre y la muger por la incisión diuina para buen fin; esto es, para que pudiessen ayudarse el vno en frente del otro en el coito, para la generació, primer intento del Criador: desta diuision se siguio la habilidad del pecar, porque la serpiente pudo engañar à la muger diuidida del hombre en el comer del arbol prohibido de conocer el bien y el mal: y la muger hizo tambiẽ comerlo al hombre juntamẽte; y assi fuerõ cõprehendidos en el pecado, y en la pena. Por esto veras q̃ primero cuenta la creacion del parayso terrestre, y q̃ Adam assi vnido de macho y hembra fue puesto en el; para labrarlo, y guardarlo, y el precepto hecho al mismo Adam de q̃ no comiesse del arbol de conocer el bien y el mal: y en

Declaracion de la historia Hebrea, y de la fabula Platonica.

conti-

continente cuenta la incision de Adam en macho y hembra diuididos, y hecha la diuision pone luego el engaño de la serpiente, y el pecado de Adã, y Eua, y la pena dellos. Assi que por el modo de la historia Hebraica era necessario, que la diuisiõ precediesse al pecado: pero la fabula Platonica, aunq̃ es sacada de la historia Hebrea, y vna con ella es de otro traje: porque ella haze el pecado en el hõbre conjunto por querer combatir con los dioses; de donde por pena de su arrogancia fue partido, y diuidido en dos macho y hembra: y el acomodarles los genitales pone por remedio del perecer dellos, como has visto. Y quando huuiesses entendido, ò Sophia, la sinificacion alegorica de la vna y otra narracion, verias, que aũque los modos son diuersos, la intencion es vna misma. SO. No solamente la fabula Platonica muestra ser hecha para alguna sabia sinificacion, mas tãbien la historia Hebraica en esta primera vnion, y despues diuision del hombre denota querer sinificar de la naturaleza del hombre otra cosa que lo literal de la historia: q̃ yo no creo que en ningun tiempo el hombre y la muger fueron de otra manera que en dos cuerpos diuididos, como lo son al presente. Ruegote Philon que me digas la sinificacion dela vna, y de la otra. PHI. El primer intento de la historia Hebrea es mostrar, que quando el hombre fue criado

en el

en el estado de la beatitud, y puesto en el paraysso terrenal, aunque era macho y hembra, porque la especie humana no se salua en vn supuesto, sino en dos, que es macho y hembra, y ambos à dos juntos hazen vn hombre indiuidual, con la especie, y essencia humana entera: con todo esso, estos dos supuestos y partes de hombre, en aquel estado biẽ auenturado estauan coligados por las espaldas en contrauisso; esto es, que la cõferencia dellos no era inclinada al coito, ni à la generacion, ni la vista del vno se endereçaua de frente à la vista del otro, como suele ser para el tal efeto, antes, como à enajenados dela tal inclinacion, dize, ser la vnion dellos en contrauisso, no q̃ fuessen vnidos corporalmente, sino vnidos en essencia humana, è inclinacion mental, conuiene à saber, ambos à la beata contẽplacion diuina, y no el vno al otro para deleyte y coyto carnal, sino para q̃ mejor pudiesse ayudarse el vno al otro fueron diuididos. La muger engañada de la serpiente causò el pecado del marido, y el suyo, y comieron el arbol prohibido de conocer el bien y el mal, q̃ es la delectacion carnal, que al principio es buena en aparencia, y en la existẽcia y fin es mala: porque diuierte al hombre de la vida eterna, y lo haze mortal. Y por esto dize el texto, que como pecaron, conocieron que estauan desnudos, y procuraron cubrir los miembros de la generacion cõ

Primer Alegorico sentido en la historia Mosayca dela creacion del hombre.

hoſas, pareciendo les vergonçoſos, porque les diuertian de la inclinacion eſpiritual, en que ſe felicitauan primero, y en pena del pecado fueron echados del parayſo terrenal, en el qual conſiſtia la delectacion eſpiritual, y fueron elegidos para labrar la tierra con trabajos, porque las corporales delectaciones todas ſon trabajoſas; dando ſe les cuydado de la generacion, y procreacion de los hijos para remedio dela mortalidad. Por lo qual no ſe eſcriuio jamas la generacion de Adam, y Eua, haſta que eſtuuieron fuera del parayſo, q̃ en continente dize, que conocio Adam à ſu muger, y concibio à Cain ſu hijo, &c. Eſte es el primer intento Moſayco en la vnion, y ſeparacion humana, en el pecado, y pena dellos, auiendoles dado Dios la potẽcia de la diuiſion para poderſe inclinar facilmente viſſo à viſſo à la copula carnal, diuertiendoſe de la inclinacion delas coſas eſpirituales à las corporales. SO. Eſta alegoria me ſonara bien, ſino que me parece eſtraño, que Dios vuieſſe hecho al hombre y à la muger, no para engendrar, y que el pecado aya ſido cauſa dela generacion, que tan neceſſaria es para la conſeruacion perpetua de la eſpecie humana. PHI. Dios hizo al hombre y à la muger en forma que podian engendrar, pero el proprio fin del hombre no es el engendrar, ſino el felicitarſe en la contemplacion diuina, y en el parayſo de

El proprio fin del hõbre conſiſte en la diuina contẽplacion.

ſo de Dios: lo qual haziendo, quedauan inmortales, y no tenian neceſsidad de engendrar, porque en ellos ſe ſaluaua perpetuamente la eſſencia, y eſpecie humana: que à los inmortales no les es neceſſaria la generacion de hijos de ſu eſpecie. Mira los Angeles, los planetas, eſtrellas, y cielos, que no engendran hijos de ſus eſpecies. La generaciõ, como dize Ariſtoteles, fue para remedio de la mortalidad, y por eſto el hombre, entretanto que fue inmortal, no engendro, pero quando ya por el pecado ſe hizo mortal, ſe ſocorrio con la generacion del ſemejante, à que Dios dio potencia; para que, ò de vna manera, ò de otra no pereciesſe la eſpecie humana. SO. Eſta primera ſinificacion alegorica me agrada, y me incita à deſſear la ſegunda, dime la pues. PHI. El primer hombre, y qualquier otro hombre de quantos vees, es hecho, como dize la Eſcritura, à imagen y ſemejança de Dios, macho, y hembra. SO. Como; todo hombre? todo varon, ò toda hembra? PHI. Todo varon, y toda hembra. SO. Como puede ſer que ſola la hẽbra ſea macho y hembra juntamente? PHI. Cada vno dellos tiene parte maſculina perfeta, y actiua, que es el entendimiento, y parte femenina imperfeta y paſsiua, q̃ es el cuerpo, y la materia; de donde la imagẽ diuina es impreſſa en materia: porque la forma, que es el varon, es el entendimiento: y el

A los inmortales no les es neceſſario el ſocorro de la generacion de hijos de ſu eſpecie.

La generacion ſe dio para remedio de la mortalidad.

Alegoria ſegunda ſobre la hiſtoria Moſayca de la creacion del hombre, q̃ expone larga y galanamente ſu pecado, ſu caſtigo, y ſu generaciõ con la poſſibilidad de ſu remedio.

formado, q̃ es la hembra es el cuerpo. Estauan pues en el principio estas dos partes masculina y feme nina enel hombre perfeto, que Dios hizo, vnidas con perfeta vnion, de tal manera que lo corporeo sensual femenino estaua obediente, y seguia al en tendimiento y razon masculina: por lo qual no auia diuersidad alguna en el hombre, y la vida era del todo intelectual. Fue puesto enel parayso terre nal, donde estauã todos los arboles lindos, y sabro sos, y el dela vida entre ellos mas excelente: como estan en el sabio entẽdimiento (qual era el de Adã en su vida pura, y en qualquier otro tan perfeto) to dos los eternos conocimientos, y el diuino sobre todos. Mandò Dios à Adam q̃ comiesse de todos los arboles del parayso, y del de la vida, porque le causaria vida eterna: porque el entendimiento por conocimientos eternos, mayormẽte diuinos se ha ze inmortal y eterno, y llega à su propria felicidad. Pero q̃ del arbol de conocer el bien y el mal no co miesse, porq̃ lo haria mortal: esto es, q̃ no diuirtiesse el entẽdimiẽto à los actos de la sensualidad, à exer cicio corporeo, como son las delectaciones sensua- les, y la ganãcia delas cosas vtiles, q̃ son buenas en aparẽcia, y malas en existẽcia. Y llamãse tãbien arbo les de conocer el biẽ y el mal, porq̃ enel conocimiẽ to dellos no cabe dezir verdad ò mẽtira, como en las cosas intelectuales y eternas: sino solamẽte cabe

Arbol de la vida, y su sinifica cion.

Arbol de conocer el bien y el mal, y su interpreta cion.

dezir bueño, ò malo, y ſegun que ſe acomodan al apetito del hombre: porque al dezir que el Sol es mayor que la tierra, no ſe reſpondera que es bueno, ò malo, ſino que es vero ò falſo: pero al ganar delas riquezas no diras verdad ò mentira, ſino diras bueno ò malo. Y ſegun eſtos conocimientos corporeos que diuierten al entendimiento de aq̃llos, en que conſiſte ſu propria felicidad, es el arbol del conocer el bien y el mal, que fue prohibido à Adam: porque ſolo eſto podia hazerle mortal. Que aſsi como las coſas diuinas verdaderas, y eternas, hazen al entẽdimiento diuino, verdadero, y eterno, como ellas: aſsi las coſas ſenſuales, corporales, y corruptibles lo hazen material, y corruptible, como ellas. Preconociendo pues la diuinidad, que eſta manera de vnion delas dos partes del hõbre, y de la obediencia de la femenina corporea à la intelectual maſculina, aunque felicitaua al hombre, y hazia inmortal ſu eſſencia; eſto es, à la anima intelectiua, hazia empero corromper mas ayna la parte corporea, y femenina, aſsi en el indiuiduo, porque quando el entendimiento ſe inflama en el conocimiento y amor delas coſas eternas y diuinas, deſampara el cuydado del cuerpo, y lo dexa perecer antes de tiempo; como tambien en la ſuceſsion dela eſpecie humana: porque los que ſon ardientes en las contẽplaciones intelectuales, deſ-

Contemplacion vehemente, que cauſa enel hombre y en ſu eſpecie.

precian los amores corporeos, y huyen del acto lasciuo dela generacion; dedonde esta intelectual perfecion causaria la perdicion dela especie humana: por tãto deliberò Dios poner alguna diuision tẽplada entre la parte femenina sensual, y la parte masculina intelectual, inclinando la sensualidad, y el entendimiento à algunos desseos, y actos corporeos necessarios para la sustentacion corporea indiuidual, y para la sucesion de la especie. Esto es lo que sinifica el texto, quando dize, No es bien que este el hombre solo, hagamos le ayuda de frente del, ò en contra del: esto es, que la parte sensual femenina no siguiesse de tal manera al entendimiento, que no le hiziesse alguna resistencia, atrayendo lo algun tanto à las cosas corporeas, para ayuda del ser indiuidual de la especie: donde mostrando le todos los animales, y conociendo en todos como cada vno se inclinaua à la sustentacion corporea, y à la generacion del semejante, el hombre començo à hallar se defectuoso, por no tener tãbien el semejante causa è inclinacion à la parte femenina corporal, y desseo entonces imitarles en esto; y permitiendo Dios, segũ dize el texto, que Adam fuesse preso del sueño, durmiẽdo el, diuidio la parte femenina dela masculina; la qual el de ay en adelante reconocio por muger diuidida de el mismo. Quiere dezir, q̃ viniendo le sueño no acostũbrado:

esto

esto es, priuacion y ocio de aquella vigilia intelectual primera, y de aquella ardiente contẽplacion, el entendimiento començo à inclinarse à la parte corporea, como el marido à la muger, y à tener cuydado tẽplado de la sustẽtacion della, como de parte suya propria, y de la sucesion del semejãte, para sustẽtacion dela especie. De manera q̃ la diuision entre el medio masculino y femenino para buen fin y necessario fue hecha, y se siguio la resistencia de la materia femenina, y la inclinacion à ella del entendimiento masculino con suficiencia templada dela necessidad corporal, y no fue moderada por la razon, como fuera justo, y era la intẽcion del Criador: antes excediendo el entendimiẽto los limites de la diuision à la materia, y por la sumersion suya en la sensualidad, sucedio el pecado humano. Esto denota la historia quando dize que la serpiente engañò à la muger, diziendole que comiesse del arbol prohibido de conocer el bien y el mal: porque quando lo vuiessen comido se les abririan los ojos, y serian como dioses, que conocen el bien y el mal. La qual muger viendo el arbol bueno para comer, lindo, y deleytoso, y de inteligencia desseable, comio del fruto, y hizo comer consigo al marido; y luego conocieron, que estauan desnudos, y cosieron juntamente de las hojas dela higuera, y hizieron cinturas para si.

La ſerpiente es el apetito carnal que incita, y engaña primero la parte corporea femenina, quando la halla algun tanto apartada del entendimiento su marido, y reſiſtente à ſus eſtrechas leyes, para que ſe enlode en las delectaciones carnales, y ſe ofuſque en la ganãcia de las demaſiadas riquezas, que es el arbol de conocer el bien y el mal, por las dos razones que te he dicho, moſtrãdoles que por eſto ſe les abririan los ojos: eſto es, que conocerian muchas coſas de ſemejante naturaleza, que antes no conocian, que ſon, muchas aſtucias y conocimientos pertenecientes à la laſciuia, y auaricia, de que antes eſtauan priuados: y dize que ſeran ſemejantes en eſto à los dioſes; eſto es, en la opulẽta generacion: que aſsi como Dios es inteligente, y los cielos ſon cauſas productiuas de las criaturas inferiores à ellos; aſsi el hombre mediante las continuas meditaciones carnales vendria à engendrar mucha generaciõ. La parte corporea femenina no ſolamente no ſe dexo regular en eſto, como era juſto, de ſu intelectual marido, antes lo retiro à la ſumerſiõ de las coſas corporales, comiẽdo entre ellos del fruto del arbol prohibido: y en continẽte ſe les abrieron los ojos, no los intelectuales, q̃ eſtos antes ſe les cerrarõ, ſino los de la fantaſia corporal, acerca de los actos laſciuos carnales. De donde conocierõ que eſtauan deſnudos; eſto es, la inobediẽcia de los

actos carnales al entendimiento, y por esto procuraró cubrir los instrumentos genitales, como à cosas vergonçosas, y rebeldes à la razon, y à la sabiduria. Despues dize que en continente oyeron la boz de Dios, y se escondieron: esto es, que reconociendo las cosas diuinas, q̃ auian dexado, se auergonçaron. En pos del pecado sucedio la pena, y la historia sagrada cuenta distintamente el castigo de la serpiente, el de la muger, y el del hombre. Maldize à la serpiente mas que à otro animal, y le haze andar sobre el pecho, y comer tierra todos los dias de su vida, poniendo odio entre la muger y su generacion, y entre la serpiente y su progenie, de tal manera que el hombre quebrantaria la cabeça à la serpiente, y ella al hombre el calcañar: esto es, que el apetito carnal del hombre es mas desenfrenado que el de otro algun animal, y va con el pecho por tierra: esto es, que haze inclinar el coraçon à las cosas terrestres, y huyr de las celestiales, y toda su vida come poluo, porq̃ se sustenta de las cosas mas baxas, y viles que ay: y el odio es que el apetito carnal mancha la parte corporea, y la destruye cō los excessos, de donde se deriuan muchos defetos corporeos, y enfermedades, y aū muertes: y tambien que desto mismo queda deshecho el apetito carnal, que se debilita, y se pierde por la destemplança de la complissión, y por la enfermedad del cuerpo:

A la muger castigò con muchedũbre de trabajos, y concepciones, y en el parir con dolor los hijos, y tener desseo del marido, teniendo poder el sobre ella: esto es, q̃ la vida lasciua causa dolores al cuerpo, y todo deleyte suyo es doloroso, y todas sus progenies, y sucessos trabajosos, y fastidiosos: empero que amando ella à la parte intelectual, como à marido, le queda poder sobre ella, para ordenarla y templarla en los actos corporeos. Al hombre, porq̃ obedecio à la palabra de la muger, y comio del arbol prohibido, le dixo, que la tierra seria mal dita para el, y q̃ con tristeza y afan la manejaria, y cultiuaria toda su vida, y ella le produziria espinas y cardos, y el comeria de la yerua del cãpo, y cõ sudor de su cara comeria su pã, hasta que boluiesse à la tierra de q̃ fue hecho; porq̃ era poluo, y en poluo se auia de tornar: esto es, q̃ las cosas terrestres serian malas y dañosas al entẽdimiento, y le serian manjares tristes y dolorosos, como aquellos q̃ participan mortalidad à lo inmortal: y el sucesso de sus actos terrestres seria trabajoso y pungitiuo, como las espinas: su mãjar seria yerua del cãpo, q̃ es manjar de animales irracionales, porq̃ el, como ellos auia puesto su vida en sola la sensualidad: y si quisiesse comer pã, seria con sudor de su cara, cauãdo, y trabajando: esto es, q̃ si quisiesse comer mãjar humano, no bestial, y hazer actos humanos, le serian difi-

dificultosos, por el habito cõtrario q̃ auia tomado ya en la bestial sensualidad. Dixole que todos estos males le sucederian del pecado, hasta q̃ boluiesse à la tierra, de la qual fue sacado: porque de todos los terrestres mortales, siendo entre todos ellos hecho por gracia de Dios, inmortal, el quiso de todas maneras ser poluo terrestre enlodandose en los pecados corporeos. Esta fue la causa, para boluerse en poluo, como lo era antes, igual en la mortalidad à los animales terrestres. En continente dize el texto q̃ Adam llamò Eua al nombre de su muger, que quiere dezir animal parlero, y hembra, porque fue madre de todo animal: esto es, q̃ llamò la parte corporea cõ nõbre igual à los otros animales brutos, porq̃ ella fue causa de produzir en el hombre toda fealdad bestial. Y denota q̃ Dios, mediãte el entendimiẽto humano, q̃ de contẽplatiuo se auia hecho actiuo, y baxo, para entẽder à cerca de las cosas del cuerpo, començò à mostrarle las artes, haziendole vestiduras de cuero, para que se cubriesse, y echolo fuera del parayso à q̃ labrasse la tierra: esto es, quitado de la contẽplacion para atender à lo terrestre, dexandole solamente la possibilidad de poder boluer à comer del arbol de la vida, y biuir para siẽpre: Para el qual efeto dize q̃ Dios colocò en el oriente del parayso Cherubines, y el resplãdor de la espada que se reboluia, para poder guardar el camino del

arbol

arbol de la vida: los Cherubines ſinifican los dos entẽdimientos Angelicos depoſitados en los hõbres, q̃ ſon, el poſsible, y el agente, y la eſpada verſatile, q̃ da el reſplandor, es la fantaſia humana, que de lo corporal ſe rebuelue à buſcar el reſplandecer eſpiritual: para que por aquella via pueda ſaliendo del cieno conſiderar, y ſeguir el camino del arbol de la vida, y biuir para ſiempre eſpiritualmente. Al fin Adam deſterrado del parayſo con la ſetencia de la mortalidad, procurò la ſuceſsion y conſeruacion de la eſpecie en la generacion del ſemejante: empero hallandoſe el entonces pecador, fue ſu primer hijo Cain pecador y matador de ſu her mano, y el ſegundo fue Abel, q̃ quiere dezir nada: que aſsi quedò el por nada, q̃ murio ſin ſuceſsion. Pero deſpues que ya ſe resfrio del pecado, ſiendo de ciento y treynta años reboluiendo algun tanto à lo intelectual humano ſemejante à la diuinidad, engendrò al tercer hijo à ſu ſemejança intectual, el qual ſe llamò Seth, que quiere dezir poſtura: diziendo porque Dios me ha pueſto otra generaciõ en lugar de Abel, muerto por Cain. Deſte Seth ſucedio generacion humana y virtuoſa, ſegun cuentan las hiſtorias, y del ſe principio à inuocar el nõbre de Dios: eſto es, que el hõbre pecador engendra generaciones y actos ſuyos, primero malos como Cain, que ſinifica habito malo; y quando ſe

tarda

tarda mas en el pecado los engẽdra inutiles, como Abel, que quiere dezir nada. Pero quãdo se buelue ya à la vida intelectual, y à conocer el nombre de Dios, las sucessiones suyas son virtuosas, y perpetuas, como las de Seth. Esta es, ò Sophia, la sabiduria alegorica, que sinifica la historia verdadera Mosayca de la vnion del hombre macho, y hembra: el colocarlo en el parayso: la diuision en dos: el pecado dellos por el engaño de la serpiente: la pena de todos tres: la possibilidad del remedio: las generaciones malas imperfetas, y perfetas, q̃ de los dos sucedieron. Las quales cosas acaecieron en efeto corporalmente al primer hombre, y denotan, segun lo alegorico, las vidas y sucessos de cada vno de los hombres, qual sea su fin bienauenturado, lo que requiere la necessidad de la humanidad; y el sucesso del excessiuo pecado; y la pena de su acidente, con la vltima possibilidad del remedio. Si lo entendieres bien, veras en vn espejo la vida de todos los hombres, y el bien y el mal dellos: conoceras la via que se deue huyr, y la q̃ se deue seguir, para llegar à la eterna bienauenturança, donde no ay morir jamas. SO. Yo te lo agradezco, y bien querria hazerme cauta, y sabia en esta declaracion de la sagrada historia: empero no quiero que por esto se oluide la alegoria proporcionada à la fabula del Androgeno de Platon, nacida desta historia.

Suma de toda la alegoria de la creaciõ d̃l hombre.

PHI.

Alegoria de la fabula del Androgeno, semejante a la historia d Moysen.

PHI. Entẽdida la intẽcion alegorica dela Mosaycã historia dela primera generaciõ del hõbre, facil cosa sera ver el intento de la fabula Platonica. Dize q̃ los hõbres primero erã doblados, medio machos y medio hẽbras, vnidos en vn cuerpo: esto es, q̃ la parte intelectual, y la sensualidad corporea estauã vnidos enel hõbre, segũ la primera intẽcion de su creaciõ, de tal manera q̃ la parte corporea femenina se aquietaua en todo à la intelectual masculina sin diuisiõ, ò resistẽcia alguna. Y dize q̃ la naturaleza masculina viene del Sol, y la femenina dela tierra, y el entero Androgeno cõpuesto de ambos à dos dela Luna: porq̃ (como te he dicho) el Sol es simulacro del entẽdimiẽto, y la tierra dela parte corporea, y la Luna es simulacro del anima, q̃ contiene lo intelectual y corporal jũtamente, q̃ es toda la essencia humana: assi como la Luna contiene la luz participada del Sol, y la materia gruessa semejãte à la terrestre, segũ lo tiene Aristoteles. Y dize q̃ siẽdo excessiuas las fuerças del Androgeno vino à combatir cõtra los dioses: esto es, q̃ estãdo retirado todo à la parte intelectual, y à la vida contẽplatiua sin resistẽcia ni impedimẽto alguno de la parte corporea, venia casi à ser igual à los Angeles, y à igualarse a las inteligẽcias apartadas, como dize Dauid dela creaciõ del hõbre, Diminuistelo poca cosa menos q̃ a los Angeles. Moysen en nombre de Dios dize,

Era

Era el hõbre como vno de nosotros:esto es,antes q̃ pecara.Por lo qual Iupiter consultãdo el remedio, lo hizo diuidir en dos medios,macho,y hembra:y no son los dos medios el entẽdimiento infuso,y el ingenio(como algunos imaginã)sino la parte intelectual masculina, y la corporea femenina, q̃ hazẽ el entero hõbre:porq̃ siendo el hõbre todo especulatiuo,venia à ser del genero de los Angeles,y espirituales,fuera dela intencion del Criador, q̃ era, q̃ fuesse hõbre cõ alternado entẽdimiento y cuerpo: el qual cõuirtiẽdose todo en Angelico,corrõpia la cõposicion humana,y la cõseruacion indiuidual,y la sucesion dela especie:y esta es la pelea cõtra los dioses q̃ Platõ dize,por la qual los hizo diuidir:esto es,q̃ hizo q̃ el cuerpo hiziesse alguna resistẽcia al entendimiento,y q̃ el entẽdimiento se inclinasse à los cuydados necessarios del cuerpo,y a sus naturalidades;porq̃ la vida fuesse antes humana q̃ Angelica.Y dize q̃ desta diuisiõ nacio el amor,porq̃ todo medio dessea y ama la reintegraciõ de su medio restãte:esto es,q̃ en efeto el entẽdimiẽto no tuuiera jamas cuidado del cuerpo,sino fuera por el amor q̃ tiene à su cõpañero medio corporeo femenino; ni el cuerpo se gouernara por el entendimiento,sino fuera por el amor,y aficion que tiene à su consorte y medio masculino. Y en lo que dize, q̃ abraçandose por amor el vn medio con el otro medio,no

busca-

buſcauan las coſas neceſſarias para ſu ſuſtento, y que perecian, por lo qual Iupiter para remedio les hizo boluer los genitales del vno hàzia el otro, y ſatisfechos por el coito, y generacion del ſemejante, ſe reintegrò la diuiſion dellos: ſinifica que el fin de la diuiſiõ dellos de la parte intelectual y corporea, fue para que tomãdo ſatisfacion de los deleytes corporeos ſe ſuſtentaſſen en el indiuiduo, y engendraſſen ſu ſemejante para la perpetua conſeruacion de la eſpecie. Amoneſtalos deſpues, que no pequen, porque cada medio del hõbre vernia à diuidirſe, y quedaria cada vno en vn quarto de hombre: dando a entẽder que ſi la parte del entendimiento no eſtà vnida ſino diuiſa cõ imperfetos conocimientos y conſejos, queda imperfeta y debil la naturaleza: porque la vnion es la que la haze vigoroſa, y perfeta, y la diuiſion le quita la perfecion, y el vigor. Y aſsi tambien la parte corporea quando eſtà vnida en buſcar lo neceſſario es perfeta, y quando eſtà diuidida en las ganancias de las coſas ſuperfluas, è inſaciables, queda imperfeta y fragil: de manera q̃ con la tal diuiſion de cada vna de las partes viene el hombre à faltar, no ſolamẽte de aquella primera, è intelectual vnion del Androgeno, pero tambien de aquel ſer medio, ſegũ que ſe requiere en la vida humana, y queda medio de medio, ſiguiendo la vida laſciua, y pecatoria. Eſto

es lo quē ſinifica alegoricamente la fabula Platonica:y las otras particularidades q̃ eſcriue en la manera del diuidir, y del cõſultar, y otras ſemejantes ſon ornamẽtos de la fabula,para hazerla mas hermoſa y veriſimil. SO. Tambien me agrada eſta alegoria acomodada à la fabula Platonica del Androgeno:empero querria que hallãdo la intencion me dixeſſes,ò Philon,el artificio y prouecho della, en nueſtro propoſito del nacimiento del amor. PHI. El prouecho q̃ ſacamos deſta alegoria para nueſtro propoſito del nacimiento del amor,es que todos los amores y deſſeos humanos nacen de la coalternada diuiſiõ del entẽdimiento y del cuerpo humano: porq̃ el entendimiento inclinado à ſu cuerpo(como el varon à la hẽbra)deſſea, y ama las coſas pertenecientes al cuerpo:y ſi ſon neceſſarias,y moderadas,ſon deſſeos y amores honeſtos: y ſi ſon ſuperfluos, ſon inclinaciones laſciuas,y deshoneſtas,y actos pertenecietes al pecado. Aſsi miſmo el cuerpo amando al entendimiento (como la muger al marido) ſe leuanta à deſſear la perfecion del,ſolicitãdo,y procurando cõ los ſentimientos,cõ los ojos, cõ los oydos, y con el ſentido,fantaſia,y memoria,de alcançar lo neceſſario para los rectos conocimiẽtos,y eternos habitos intelectuales, con q̃ ſe felicita el entendimiento humano:y eſtos ſon deſſeos,y amores abſolutamẽte

Todos los amores, y deſſeos humanos nacen de la diuiſiõ del entendimiento y cuerpo humano.

Hh honeſ-

honeſtos, y quanto mas ardientes, tanto mas loables y perfetos. Aſsi que en eſto nos moſtrò Platon el nacimiento del amor, y de todos los amores humanos ſolamente; cuyos progenitores haze à la parte intelectual, como a padre, y à la parte corporea, como a madre. Y el primer amor del hombre es eſte trocado de la vna parte à la otra, que no ſe puede diuidir; como es el amor que ay entre el varon y la hembra. Deſpues deſte amor primogenito, nacen deſtos dos padres todos los deſſeos y amores humanos para todas las coſas: los quales ſe incluyen en tres eſpecies, conuiene a ſaber, ò intelectuales, porque ſon abſolutamẽte honeſtos, como eran los del hombre conjunto y entero en la primera vida felice del parayſo: ò ſon todos corporales neceſſarios y moderados, porque la templança los haze honeſtos entre coſas corporeas: como era la vida del hombre, quando fue diuidida para la ayuda neceſſaria, antes que pecara: ò ſon actos corporales deſordenados, ſuperfluos, y exceſsiuos, porq̃ ſon brutales, pecatorios, y deshoneſtos: como fue la vida del hõbre deſpues q̃ ſe enlodò en el conocimiento del bien y del mal, ſubmerſos en la laſciuia, y abituados en el pecado. Los quales amores depẽden todos del amor mutuo, q̃ ay entre la parte intelectual y la corporea, como te he dicho. SO. Conozco quienes ſon, ſegun Platon,

El primer amor del hombre es el mutuo que en el ay de ſu parte intelectiua à la corporea, y de la corporea à la intelectual.

Todos los amores humanos ſe incluyẽ en tres eſpecies: eſto es, ò intelectuales, o corporales honeſtos, o brutales deshoneſtos.

Todos los amores humanos nacẽ del primer amor mutuo q̃ ay en el hombre d̃ ſu parte intelectiua à la corporea.

ton, los progenitores del amor del hōbre, que es mundo pequeño. Querria assi mismo saber de ti, si se halla, que aya el señalado tambien padres primeros al amor vniuersal de todo el gran mundo corporeo criado. PHI. Despues q̃ Platon señalò los progenitores del amor humano enel libro del vāquete en nombre de Aristofanes, como has entendido, se esforçò a señalar tambien los primeros padres del amor vniuersal de todo el mundo corporeo en nōbre de la fada Diotima, q̃ fue maestra de Socrates en los conocimientos pertenecientes al amor, y ella le contò auer sido el nacimiento del amor desta manera: q̃ quando nacio Venus estauā todos los dioses en vn cōbite, y con ellos Metides, que es Poro hijo del Consejo, q̃ quiere dezir Dios de la influencia: à los quales ya que auian cenado, vino Penia, que es la pobreza como vna pobrezilla, por auer alguna cosa para comer de la abundancia de las viandas del vanquete de los dioses: y estaua como los pobres mēdigantes, pidiēdo fuera de las puertas. Poro embriagado del nectar (que entonces aun no auia vino) se fue a dormir en el jardin de Iupiter. Penia constreñida de la necessidad pensò de que manera pudiesse con alguna astucia concebir vn hijo de Poro, fue a echarse cerca del, y cōcibio del al amor, de los quales padres nacio el amor flechero, y obseruador de Venus: porq̃

Fabula de Platon del nacimiēto del vniuersal amor d' todo el mūdo corporeo.

nacio en el dia de ſu nacimiento della; el qual tiene ſiempre deſſeo de coſas hermoſas, porque la miſma Venus es hermoſa. Y por ſer hijo del dios Poro, y de la pobrezilla Penia participò de la naturaleza de ambos. Por lo qual es al principio ſeco, y deſpeluzado, con los pies deſcalços, buela ſiempre por tierra; ſin caſa, ni poſada, ſin cama, ni cobija alguna; duerme por los caminos al deſcubierto, guardando ſiempre la naturaleza de ſu madre pobre y neceſsitada. Y ſegun la eſtirpe del padre procura las coſas hermoſas y buenas, es animoſo, y atreuido, vehemẽte y ſagaz caçador, anda ſiempre maquinando nueuas tramas, eſtudioſo de prudencia, facũdo, y toda la vida filoſofante: es engañoſo, embaydor, hechizero, y ſofiſta: y ſegun ſu mixta naturaleza no es del todo inmortal, ni mortal, ſino q̃ en vn miſmo dia muere, y biue, y ſi vna vez reſucita, otra vez falta; y aſsi lo haze muchas vezes por la mezcla de la naturaleza del padre y de la madre. Lo que gana pierde, y lo que pierde buelue à recobrar: por lo qual nunca es pobre ni rico. El qual tãbien eſtà conſtituydo entre la ſabiduria y la inorancia; porque ninguno de los dioſes filoſofa, ni deſſea hazerſe ſabio, porque lo ſon: que en efeto ningun ſabio filoſofa, ni los que ſon del todo inorantes; porque eſtos nũca deſſean ſer ſabios. Y verdaderamente, que lo peor del inorante, es, que no

Cõtrarias condiciones del amor, ſegũ las cõtrarias naturalezas de ſus padres.

Lo peor del necio, es no deſſear ſaber.

es,

es,ni dessea ser sabio: porq̃ nunca jamas dessea las cosas,porque no conoce que le faltan. El Filosofo es medio entre el ignorante y el sabio, y porque no es hermoso como el sabio, dessea la sabiduria que le falta: y no es feo como el ignorante, al qual le falta no solamente la hermosura,pero tambien el desseo della. Es pues el amor medio entre lo feo, y lo hermoso. SO. La fabula està bien compuesta, y harto se muestra en ella por las condiciones y formas del amor la naturaleza del padre rico, y la de la madre pobre mezclada juntamente:pero querria saber lo sinificado de Poro padre,y de Penia madre, y del tiempo, lugar, y modo del nacimiento del amor hijo dellos. PHI. La sabia Diotima nos muestra ingeniosamente en esta fabula quienes son los progenitores del amor, como nacio dellos, y qual naturaleza tomò de sus padres. Dize primero que nacio estando los dioses juntos en el combite del nacimiento de Venus. Algunos ay que dizen entenderse por el nacimiento de Venus, la influencia de la inteligencia, primero en el Angel, y despues en el anima del mundo, auiendo ya participado en el Angel,y en la Venus mundana,y en la anima del mundo la vida de Iupiter,la essencia de Saturno,y el primer ser de Celio,q̃ eran los tres dioses del vanquete, q̃ precedio à la natiuidad de Venus magna. Pero nosotros no

El Filosofo es medio entre el ignorãte, y el sabio.

El amor es medio entre lo feo y lo hermoso.

curaremos de alegorias tan abstractas, tan sin termino, y desproporcionadas al literal fabuloso. La misma Diotima, como has entẽdido, declarò que por Venus entendia la hermosura: de donde dize que el amor siempre ama lo hermoso, porque nacio quando nacio la hermosa Venus. Sinifica tambien nacer el amor quãdo nacio la hermosura, que todo amor es de cosa amada, y toda cosa amada es hermosa, y por ser hermosa, ò parecerlo, se ama, porq̃ el amor es desseo de hermosura. Dize q̃ estãdo los dioses en el cõbite quãdo nacio Venus, Penia la pobre estaua defuera por alcançar algunas sobras de las viandas de los dioses, y el dios Poro hijo del Consejo embriagado del nectar salio de la casa, donde estaua con los otros en el combite, y fue al huerto à dormir: à donde Penia desseossa de auer hijos suyos, se le echò cerca, y concibio al amor. Quiere dezir, que produziendo los dioses, que es, Dios con el mundo Angelico, hermosura a ellos semejante en el mundo corporeo criado, à lo qual concurrian juntamente con liberal dadiua y alegria, como en vanquete del nacimiento de la hermosura; la necessidad de la materia potencial vino alli, con desseo de participar de las formas hermosas, y perfeciones diuinas, y Angelicas; Poro hijo del Consejo, q̃ es el entendimiento influyente, embriagado del nectar: esto es, lleno

Alegoria sobre la fabula d' Platon del nacimiẽto d'l amor, y sobre sus padres, y cõdiciones.

de

de las Ideas, y formas diuinas, desseo comunicarlas al mundo inferior por hazerle bien; aunque el inclinarse à lo baxo, le fuesse à el defetuoso. Y esto es lo que dize, que se fue à dormir al huerto de Iupiter: es a saber, que adormecio su vigilante conocimiento, aplicandolo al mundo corporeo del mouimiento, y generacion, que es el huerto de Iupiter: porque el entendimiento celeste es la casa y palacio de Iupiter, donde se haze el combite, y se beue el nectar diuino, que es la eterna contemplacion, y desseo de la diuina y hermosissima magestad. Pues quando el entendimiento hijo del Consejo, q̃ es el summo Dios, quiso comunicarse al mundo inferior, la pobrezilla necessitada Penia se le llegò cerca: esto es, la potencia de la materia desseossa de perfecion, y concibio del, embriagado del desseo de la perfecion corporea, medio durmiente de su eterna contemplacion diuina, y diuertido algun tanto della por participar perfecion à la menesterosa materia, y de ambos à dos nacio el amor: porque el amor dize perfecion no en acto, sino en potencia. Y assi es el entendimiento en el cuerpo generable, que es forma potencial, y entẽdimiento possible, y por ser entẽdimiẽto conoce las cosas hermosas, y por estar en potẽcia le falta la possessiõ dellas, y dessea la hermosura actual. Y esto es lo q̃ dize, que es medio entre lo

hermoſo,y lo feo: porque el entẽdimiento poſsible, y las formas materiales ſon medio entre la pura materia totalmente informe, y entre las formas apartadas, è inteligẽcias actuales Angelicas, q̃ ſon verdaderamente hermoſas. Por lo qual le dedica Diotima al amor igualmẽte las condiciones, è inuenciones engañoſas dela materia corporea, neceſsitada, mortal, variable, è imperfeta madre ſuya; y las condiciones intelectuales, y perfetas del abundante entẽdimiento Poro ſu padre. Y à el le haze filoſofante, y no ſabio, porq̃ el entendimiento poſsible deſſea la ſabiduria, y eſtà en potencia della; porque no es en acto ſabio como el entẽdimiento Angelico. Tambien nos moſtrò Diotima en eſta ſu fabula, q̃ el entẽdimiento poſsible participa del entẽdimiento agẽte, ò en acto Angelico, ò diuino: y que la poſsibilidad no le viene de ſu propria naturaleza intelectual, como algunos creen, ſino ſolamente de la compañia de la neceſsitada materia priuada de todo acto, y reduzida à pura potencia. Enſeñonos que el primer productor del amor engendrado, es la engẽdrada hermoſura, y los padres proprios ſuyos ſon el conocimiẽto dela hermoſura, q̃ le es padre, y la falta della, q̃ le es madre: porq̃ todo lo que ſe ama, y ſe deſſea, es neceſſario que ſea conocido antes por hermoſo, y q̃ falte, ò q̃ pueda faltar, y ſe deſſee conſeruar ſiempre. Aſsi que tu, ò Sophia,

Otros ſentidos alegoricos debaxo de la miſma fabula Platonica d̃l nacimiẽto d̃l amor.

Sophia, conoces que el padre del amor vniuersal del mundo inferior es el conocimiento de la hermosura, y la madre es la falta della. SO. Bien entiendo esso, pero pareceme que estos padres se aplican solamente al mundo corporeo, y tambien al generable solo, y arriba entendi de ti, que en el mundo Angelico se halla el amor primero, y principalmente, al qual le dedicaste essas dos proprias causas, que son conocimiento y falta de hermosura. PHI. Verdad, es, que el amor no solamẽte en los inferiores, pero principalmente en lo Angelico es por conocimiento de hermosura que falta: pero esta es la hermosura inmensa, y diuina: de la qual estan defectuosos todos los entendimientos criados, y la conocen, y aman, y dessean. Y à esta tal hermosura llama Platon magna Venus, que es la hermosura del mundo intelectual. Y esta no nacio en tiempo, porque es eterna, è inmudable, ni menos tiene su amor nueuos nacimientos, sino q̃ si nacio, nacio abeterno en aquel diuino mundo. Ni la falta desta viene por la compañia de la necessitada Penia ò materia con el entendimiento, q̃ en aquel mundo no ay materia: empero viene por el defeto que ay en la criatura (por ser criatura) de la summa perfecion de su Criador, ò por la excelencia de su hermosura sobre la de la criatura. Assi que estos padres son proprios del amor engendrado

Magna Venus, y su sinificacion.

Poro, y Penia, son padres solamente del amor del mundo inferior, y no del Angelico.

drado en el mundo inferior, en el nacimiento de Venus inferior, que es la hermosura participada à los cuerpos engendrados, y no del amor del mundo Angelico, el qual es superior à Poro embriagado en el huerto de Iupiter, y ajeno de Penia menesterosa. SO. Entẽdido he de ti lo q̃ los Poetas, y los Filosofos hã fabulado del nacimiento del amor, y de sus progenitores, y lo q̃ sus fabulas sabiamente sinificã: Aora desseo saber de ti llana y claramẽte, quienes son los primeros padres del amor, assi del humano, como del amor vniuersal del vniuerso. PHI. Dezirte he primero, ò Sophia, los q̃ yo creo q̃ son en comũ padre y madre de todo amor: y despues si quisieres, los apropriare al amor humano, y al mũdano tãbien. SO. El ordẽ me agrada, porque el conocimiento comũ deue anteponerse al mas particular: dime pues quien es en comũ el padre de todo amor, y quien es su madre? PHI. Yo no hago madre à la pura priuacion y falta, como Diotima, ni padre al abũdante conocimiento, como ella quiere, ni pongo la hermosura Venerea como ligada à su generaciõ, ni à Lucina, ò la Parca, como pone Platon en otra parte, no siẽdo su padre ni madre: porq̃ à dicho de todos el amor es hijo de Venus, y segũ algunos, sin padre. Pero dexadas las ficciones de los Poetas, y opiniones de otros, te digo q̃ el padre comũ de todo amor es lo hermoso, y la madre

El conocimiento comun deue anteponerse al particular.

Los padres comunes de todo amor son lo hermoso, y el conocimiento de

madre comun es el conocimiento de lo hermoso mezclado con falta. Destos dos, como de verdaderos padre y madre se engẽdra el amor y el desseo: porq̃ lo hermoso, conocido de aquel à quiẽ falta, es en continẽte amado y desseado del conocedor amãte, y desiderãte delo hermoso: y assi nace el amor engẽdrado delo hermoso enel entẽdimiento del q̃ lo conoce à quiẽ le falta, y lo dessea. Assi q̃ lo hermoso es padre amado, y el q̃ engendra al amor; y la madre es la mente del amãte preñada del semẽ de lo hermoso, q̃ es su exemplar hermosura en essa mente del q̃ lo conoce, preñada dela qual hermosura dessea la vnion de lo hermoso, ò la generaciõ del semejante. E ya arriba entẽdiste como el amado tiene naturaleza paterna generãte, y el amãte tiene naturaleza materna que concibe del amado, y dessea el parto en hermosura, como dize Platon.

lo hermoso mezcla do con falta.

SO. Agradame esta absoluta, y clara sentencia del padre y madre del amor en comũ. Pero antes que yo te pida mas declaraciones, conuiene q̃ me absueluas vna contradicion q̃ remanece en dos palabras. Dizes que la madre del amor es el conocimiento de lo hermoso que falta, y por otra parte dizes que esta primero preñado de la forma de lo hermoso, y que por esto lo dessea, y ama. La contradicion es, que si la mente del que conoce esta preñada de lo hermoso, ya no le falta, antes lo

tiene,

tiene, porque la preñada tiene en si el hijo, y no le falta. PHI. Si la forma de lo hermoso no estuuiesse en el entendimiento del amante debaxo de especie de hermoso, bueno, y deleytable, no fuera lo hermoso jamas amado del, porque los enteramente priuados de hermosura no tienen, ni dessean lo hermoso: pero el que lo dessea no esta del todo priuado del, porque tiene noticia del, y su mente esta preñada de la forma de su hermosura. Pero porque le falta lo principal, que es la perfeta vnion con esse hermoso, le sucede el desseo del principal efeto que falta, y dessea gozar con vnion lo hermoso, cuya forma impressa en su mente le incita à que dessee, como dessea la preñada el parir, y sacar à luz lo oculto dẽtro en si. De manera que la madre del amor que es el amante, aunque esta priuada de la vnion perfeta con el amado, no por esso esta priuada de la forma exemplar de su hermosura, la qual le haze amar, y dessear la vnion de lo hermoso, que le falta. SO. Plazeme esso que dizes, pero queda me en contrario, que pareceria que la madre amante preñada del hermoso padre amado pariesse, ò engendrasse por hijo al mismo padre: porque tu dizes que la generacion y filiacion destos no es otra cosa, que la vnion, y fruycion del mismo padre en acto. PHI. Sutilmẽte arguyes ò Sophia, pero si fueras mas sutil, vieras

Razon, porq̃ dessea el amãte la vniõ con el amado.

La vnion y fruycion de lo hermoso es muy semejante al mismo hermoso.

por

por abſolucion que el acto de gozar cō vnion lo hermoſo,no es propriamente, ni totalmente eſſe miſmo hermoſo,aunque es ſemejantiſsimo à el; como el proprio hijo al padre: y con eſta ſimilitud paterna ſe junta alguna impreſsion materna del conocimiento amante; que no ſeria acto de fruycion ſino acabaſſe de venir del conociente amante enel hermoſo conocido amado. Aſsi que el es verdadero hijo de ambos,y tiene la parte material del conocimiento materno, y la formal dela hermoſura paterna. Y como Platon mueſtra, el amor es preñez y deſſeo de parir lo hermoſo ſemejante al padre. Y eſte no ſolamēte es el amor intelectual, pero tambien el ſenſual. SO. Declara me como conſiſte en cada vno deſtos amores la preñez con el deſſeo de parir lo hermoſo: y porque ſe deſſean tanto las tales generaciones. PHI. Bien vees quā grande es,no ſolamente en el hombre, pero tambien en qualquier animal, el deſſeo de conocer ſu ſemejante,y quantas anſias, trabajos, y peligros paſſan los padres, mayormente las madres por la generacion,y ſuſtento de ſus hijos, haſta diſponer ſe à la muerte por el bien dellos: El fin primero es la produccion del hermoſo ſemejante à aquel de quien la madre ſe hizo preñada. Y el vltimo fin es la deſſeada inmortalidad, que no pudiendo ſer perpetuos, como dize Ariſtoteles,los indiuiduos animales

Dos razones porq̄ deſſean tāto la generacion,aſſi los hombres como los animales.

Dos fines que los animales tienen en la generacion.

males dessean, y procuran perpetuarse en la generacion del semejante, cuya vida y ser procurã muchas vezes, mas que la suya propria: porque les parece q̃ la suya se passa ya, y que aquella es la parte suya, que queda para ser, y hazer inmortal su vida con la continua y semejante sucesion. Tambien ay estos fines enel anima humana, la qual estando preñada de la hermosura de la virtud, y de la sabiduria intelectual dessea siempre dar generacion de semejantes hermosos en actos virtuosos, y abitos sabios; porq̃ con la verdadera generacion destos se adquiere la verdadera inmortalidad; la qual es mejor q̃ la que los cuerpos animados alcançan en la generacion de los semejantes animales. Que asi, como las reliquias de los padres, faltãdo ellos, permanecen, y se perpetuan en los hijos: asi se perpetuan las virtudes del anima, aunque falten, por los actos virtuosos y abitos intelectuales, que como hijos espirituales le causan la eternidad. Asi que auras entendido como el padre del amor es lo hermoso amado, y la madre es el amante que conoce lo hermoso: la qual preñada de el, ama, y dessea parir semejante hermoso, mediante el qual se vne, y goza con perpetuydad la hermosura viril. SO. Pareceme auer comprehendido harto bien de q̃ manera lo hermoso ò hermosura es el padre del amor, y el que la conoce, y la dessea es la madre;

Generacion è inmortalidad que el anima humana dessea.

dre; la qual preñada de el dessea el parto del semejante, que es la vnion y fruycion de esse hermoso. Pero veo, siendo esto asi, que todo consiste en la hermosura, porque el padre es lo hermoso, y la madre preñada es la forma exemplar conoscitiua de el, y el hijo desseado es el tornar por fruycion vnitiua en el mismo hermoso: y me admiro que hagas tanto caso de la hermosura: porque precediendo à todo amor, seria necessario que precediesse no solamente al mundo inferior, y al entendimiento abstracto de los hombres, pero tambien al mundo celeste, y à todo el Angelico, que cosa sabida es, que en cada vno dellos, como ya dixiste, se halla amor, y todos son verdaderamente amados. Asi mismo si en la summa diuinidad, como algunas vezes lo has dicho, ay amor para cõ sus criaturas, y es amãte dellas, como en los sagrados libros se cuenta, como puede imaginarse precedencia de hermosura à la q̃ à todas summamente precede? PHI. No te marauilles, ò Sophia, que la hermosura sea la que haze à todo amado, amado, y à todo amante, amante, y que de todo amor sea principio, medio, y fin: conuiene à saber, principio en el amado, y medio en la reberueracion suya en el amante, y fin en la fruycion y vnion del amante con su principio amado: porq̃ siendo el primer hermoso el summo hazedor del vniuerso,

Precedencia y efetos de la hermosura.

La hermosura es principio, medio, y fin de todo amor.

la her-

la hermoſura de toda coſa criada es la perfecion de la obra hecha en el por el ſummo Artifice, y es la coſa en que el operato comunica, y ſemeja mas al operante, y la criatura al Criador; y ſiendo eſta la diuinidad participada en todas las partes del vniuerſo, no es eſtraño, ſino juſto, que preceda à qualquiera otra coſa del vniuerſo, y ſea la que haze amables las coſas en que ella ſe halla mas copioſamente, y à las otras conocitiuas de eſtas, amantes, y deſſeoſas de la comunicacion de las vnas cō las otras mediante la diuina hermoſura opifice de todas: la qual no ſolamente precede al amor que ſe halla en las criaturas, ò ſean corporeas, corruptibles, y celeſtes, ò incorporeas, eſpirituales, y Angelicas, pero tambien precede al amor que viene de Dios à las criaturas: porque aquel amor no es otra coſa que querer que la hermoſura de las criaturas crezca, y ſe aſſemeje à la ſumma hermoſura de ſu Criador, à cuya imagen ellas fueron criadas. Aſsi que primero es en Dios la hermoſura, q̃ el amor; y el ſer hermoſo, y amable, precede al ſer amador.

La hermoſura amada precede à todo amante y à todo amor.

Difinició galana del amor diuino.

SO. Veo lo que reſpondes à mi pregunta, y aunque parece que me ſatisfazes, no ſatisfazes; porque la dignidad, y tanta excelencia deſta hermoſura yo no la comprehendo bien, ni veo como ſea de tanta importancia, que aya de ſer principio de todas las coſas dignas, y perfetas, como tu la hazes.

Querria

Querria que de la essencia desta hermosura me hartasses mas: acuerdome bien que vna vez me la difiniste, diziendo, que la hermosura es gracia q̃ deleytando al animo con el conocimiento della, lo mueue à amar; pero de la excelencia desta gracia, y de lo mucho que importa en el Criador, y en todo el vniuerso, me queda la misma sed de conocerla, q̃ de la misma hermosura difinida. PHI. Tãbien yo me acuerdo auerte mostrado parte de la espiritual essencia de la hermosura, porque yo te hize entender que de los cinco sentidos exteriores la hermosura no entra en el animo humano por los tres dellos materiales: esto es, ni por el tacto, ni por el gusto, ni por el olfato: que las templadas calidades, ni los deleytosos tactos venereos, no se llaman hermosos: menos los dulces sabores, ni los suaues olores se dizen hermosos: sino solamente por los dos espirituales: esto es, parte por el oydo por las lindas platicas, oraciones, razones, versos, lindas musicas, y hermosas, y concordãtes harmonias: y la mayor parte por los ojos, en las lindas figuras, y hermosas colores, y proporcionadas composturas, y hermosa luz, y cosas semejantes; las quales denotã quã espiritual cosa sea la hermosura, y quan abstracta del cuerpo. Tãbien te mostre q̃ las mayores hermosuras consistẽ en las partes del anima, que son mas eleuadas que el cuerpo: como, pri-

Difinicion segunda vez hecha de la hermosura.

Repite lo arriba ya dicho: que por quales sentidos y potencias del anima es conocida la essencia espiritual de la hermosura.

Las mayores hermosuras consistẽ en las partes del anima, que son, imaginatiua, razon intelectiua, y entendimiento abstracto.

mero en la imaginatiua con las lindas fantasias, pẽ
samientos, è inuenciones; y mas en la razon intelectiua apartada de materia con los hermosos estudios, artes, actos, y abitos virtuosos, y ciencias: y mas perfetamente en el entendimiento abstracto con la principal sapiencia humana, que es verdadera imagen de la summa hermosura. Asi que por estas cosas podras principiar à conocer quan ajena es de suyo la hermosura de la materia y de la corporeidad, y como es à ella comunicada espiritualmente. SO. Cierto el vulgo comunmente pone la hermosura principalmẽte en los cuerpos, como propria dellos, y bien se parece, q̃ à ellos les conuiene mas. Y si las cosas q̃ no son cuerpo se llamã hermosas, parece q̃ es à semejança dela hermosura corporea; asi como tãbien se llamã grãdes, como grande animo, grã ingenio, grã memoria, grã de arte, à semejança delos cuerpos: porq̃ las cosas incorporeas no teniendo en si cãtidad ni medida, no puedẽ ser ni grãdes ni chicas propriamẽte, sino à semejança delos cuerpos medidos, por la misma razon parece, q̃ la hermosura es propria delos cuerpos, è impropria, y por semejança de los incorporeos. PHI. Aunq̃ en lo grãde acaece esso, por ser la grandeza propria dela cãtidad, y la cãtidad del cuerpo: que razon tienes tu para q̃ sea asi la hermosura? SO. De mas del vso del vocablo, q̃ la apropria à los

Opinion del vulgo acerca de la hermosura.

à los cuerpos, la del vulgo se reputa ser mas verdadera hermosura, y tambien ay alguna razon; porque la hermosura parece que es la proporcion de las partes al todo, y la conmensuracion del todo à las partes, y assi la han difinido muchos de los Filosofantes: luego es propria del conmẽsurable cuerpo, y del todo compuesto de sus partes: y presupone cãtidad en cuerpo propriamẽte. Y si se dize de las cosas incorporeas, es porq̃ à semejança del cuerpo tienẽ partes, de q̃ son compuestos proporcionalmẽte por orden: como son, la harmonia, la concordãcia, y la ordenada oracion: y por esto se llamã hermosas, à semejança de la cõpuesta, y proporcionada cabeça. Y assi en las cõsideraciones imaginatiuas racionales, y mẽtales el orden de las partes al todo es à semejãça del cuerpo, q̃ propriamente es cõpuesto de partes cõmensuradas, q̃ se llamã hermosas. Assi q̃ lo proprio de la hermosura, tãbiẽ como de la grãdura parece q̃ es del cuerpo: el qual es proprio sujecto de la cãtidad, y composiciõ de las partes. PHI. El vso deste vocablo hermoso, acerca del vulgo, es segũ el conocimiento q̃ los vulgares tienen de la hermosura: que cosa sabida es, que ellos no puedẽ comprehender otra hermosura, q̃ la que los ojos corporales, y los oydos comprehẽdẽ: por lo qual creen, fuera desta, no auer otra hermosura, sino que es alguna cosa fingida, soñada, ò

Diferencia entre el vulgo y hombres sabios acerca del conocimiẽto dela hermosura.

imaginada. Pero aquellos cuyos entendimientos tienen ojos claros, y veen mucho mas adelãte que los corporales, conocen mucho mas de la hermosura incorporea, que los carnales de la corporea. Y conocen que la hermosura que se halla enlos cuerpos es baxa, poca, y superficial, en respeto de la q̃ se halla en los incorporeos: antes conocen que la hermosura corporea es sombra, è imagen de la espiritual, y participada della, y no es otra cosa que el resplandor que el mundo espiritual da al mundo corporeo. Y veen, que la hermosura delos cuerpos no procede de la corporeidad, ò materia dellos, que si fuera assi, todo cuerpo, y cosa material fuera hermosa de vna misma manera: porque la materia, y corporeidad es vna en todos los cuerpos: ò de los cuerpos el mayor fuera el mas hermoso, que muchas vezes no lo es, porque la hermosura requiere mediania enel cuerpo; el mayor delos quales como el menor es deforme. Y conocen q̃ la hermosura viene en los cuerpos por la participacion delos incorporeos sus superiores: y tãto quanto faltan dela participacion dellos, tanto son deformes: por manera que la fealdad es lo proprio del cuerpo, y la hermosura es aduenticia en el del espiritual su bienhechor. A ti pues, ò Sophia, no te basten los ojos corporales, para ver las cosas hermosas, mira las con los incorporeos, y conoceras

La fealdad es lo proprio del cuerpo, la hermosura es espiritual y aduenticia en el.

las

las verdaderas hermoſuras, que el vulgo no puede conocer: porque aſsi como los ciegos de los ojos corporales no pueden comprehender las hermoſas figuras, y colores; aſsi los ciegos de los ojos intelectuales no pueden comprehender las clariſsimas hermoſuras eſpirituales, ni deleytar ſe en ellas: porque no deleyta la hermoſura, ſino à quiē la conoce; y el que no guſta della, eſta priuado de ſuauiſsima delectacion: que ſi la hermoſura corporal, que es ſombra de la eſpiritual, deleyta tanto à quien la vee, que ſe lo roba, y le conuierte en ſi, y le quita la libertad, y le haze ſu aficionado: que hara aquella lucidiſsima hermoſura intelectual (de la qual la corporal es ſolamente ſombra è imagē) à los q̄ ſon dignos de la ver? Se tu pues, ò Sophia, de aquellos, à quien la hermoſura vmbroſa no roba, ſino la que es ſeñora della, ſuprema en belleza, y delectacion. SO. Baſta me eſto para q̄ el vulgo no me engañe en lo que llama hermoſura: empero querria que me abſoluieſſes la razon de la proporcion de las partes al todo, que haze por ellos, y mueſtra q̄ la hermoſura es propria de los cuerpos, è impropria, y por ſemejança della, de los incorporeos. PHI. Eſſa difinicion de la hermoſura dicha por algunos de los modernos Filoſofantes no es la propria, ni la perfeta: porque ſi fuera aſsi, ningū cuerpo ſimple no compueſto de diuerſas y propor

La hermoſura corporal es ſombra de la eſpiritual.

Con muchos argumentos reprueua la difinicion de la hermoſura hecha por algunos modernos filoſofantes

 cionadas

cionadas partes se llamara hermoso: de manera que no fueran el Sol, la Luna, y las estrellas hermosas, ni la resplandeciente Venus, ni el ilustre Iupiter. SO. Quiça tienen essos la hermosura por la figura circular, que es la mas hermosa de las figuras, la qual esta toda en si, y tiene partes. PHI. La figura redonda bien es en si hermosa, pero su hermosura no es la proporcion de las partes, la vna à la otra, ni al todo: porque sus partes son iguales, y de vn mismo genero, en las quales no cabe proporcion alguna: ni la hermosura de la figura circular es la que haze hermoso al Sol, à la Luna, y à las estrellas, que si fuera asi, todo cuerpo redondo tuuiera la hermosura del Sol: empero la hermosura dellos es la claridad, la qual en si no es figura, ni tiene partes proporcionadas. Y asi el ardiente fuego, y el oro resplandeciente, y las trãsparentes piedras preciosas no fueran hermosas: porque todas estas cosas son simples, y de vna naturaleza las partes, y el todo, sin diuersidad proporcionada. Asi mismo segũ ellos solamente el todo fuera hermoso, y ninguna delas partes fuera hermosa sino en proporcion del todo. Tãbiẽ veras vn rostro estar vna vez hermoso, y otra vez no, siendo siempre la proporcion delas partes al todo vna misma. Parece pues q̃ la hermosura no esta en las proporciones delas partes. Y sin esto ay mas, que, segũ ellos, no fueran hermosas

La mas hermosa de las figuras es la circular.

La hermosura del Sol, Luna, y Estrellas, es la claridad.

mosas las lindas colores, ni la luz(q̃ es lo mas hermoso del mundo corporeo, y la q̃ le da la hermosura) se pudiera llamar hermosa: y asi la boz suaue al oydo no se dixera(como se dize)linda. Y si la hermosura de la musica quieren q̃ sea la concordãcia de las partes, la hermosura intelectual qual sera? Y si dixeren que es el orden de la razon, que diran de la inteligẽcia delas cosas simples, y de la purissima diuinidad, q̃ es summa hermosura? Asi q̃ si biẽ lo consideraras hallaras, q̃ aunque en las cosas proporcionadas, y concordãtes se halla hermosura, la hermosura es aliende dela proporcion dellas: de dõde se halla no solamente en los compuestos proporcionados, pero aũ mas en los simples. SO. Podriã los improporcionados ser tãbien hermosos? PHI. No por cierto, porq̃ los improporcionados son defectuosos, y malos, y ningũ malo es hermoso: pero no por esso es la proporcion la hermosura: porq̃ delos q̃ no son ni proporcionados ni desproporcionados, porq̃ no son compuestos, los ay hermosissimos. Y mas, q̃ en los proporcionados y cõcordãtes ay algunos no hermosos, porque no todo hermoso y bueno es proporcionado. Y en las cosas malas se halla tambien proporcion y concordancia, que acerca de los mercaderes se dize, que el codicioso y el tramposo se conciertan presto: y el temor se acompaña con la crueldad, y la

Entre las cosas malas tãbien ay proporcion y concordãcia.

El temor se acompaña con la crueldad, y la prodigalidad cõ el robo.

prodigalidad cõ el robo; luego no es todo hermoso proporcionado, ni todo proporcionado hermoso, como estos han pensado. SO. Pues q̃ es la hermosura delas cosas corporeas? Y quien haze q̃ las figuras, y los cuerpos bien proporcionados sean hermosos, si la hermosura no es la proporcion? PHI. Sabras q̃ la materia fundamẽto de todos los cuerpos inferiores es de suyo fea, y madre de toda fealdad en ellos, pero formada en todas las partes por participacion del mũdo espiritual se torna hermosa. Assi q̃ las formas, que, como rayos del Sol, decienden à ella del entendimiento diuino, y de la anima del mũdo, ò del mundo espiritual, ò del celestial, son las q̃ le quitã la fealdad, y le dã la hermosura. Demanera q̃ la hermosura deste mundo inferior viene del mũdo espiritual, y celestial, assi como la fealdad, y grosseria es propria en el de su deforme, è imperfeta materia, de q̃ son hechos todos sus cuerpos. SO. Luego todo cuerpo seria ygualmente hermoso, porq̃ essencialmente son del mũdo superior informados. PHI. Te concedo q̃ todo cuerpo tiene alguna hermosura, la qual le viene de la forma q̃ informa su materia deforme, pero no son igualmente hermosos: porq̃ las formas no informan de vna manera perfetamente à todos los cuerpos inferiores, ni à todos les quitan de vna misma manera la fealdad de la materia, antes en algunos

La fealdad se refiere à la materia de los cuerpos, y la hermosura a las formas dellos.

La mucha ò poca hermosura de los cuerpos es segun la menor o mayor resistẽcia dellos à sus formas.

algunos quita poca parte de la fealdad, y en otros mas, y mas gradualmente: y quanto la forma es mas baſtante, para quitar mas de la fealdad material, tanto dexa el cuerpo mas hermoſo, y quanto menos, menos hermoſo, y mas feo. Y eſta diferencia no ſolamente la ay en la diuerſa eſpecie de los cuerpos del mundo inferior, pero tambien en los diuerſos indiuiduos de vna eſpecie: que vn hōbre es mas hermoſo que otro, y vn cauallo mas lindo que otro, porq̃ ſu forma eſſencial ſeñoreò mejor la materia: por lo qual pudo quitar mas de la fealdad della, y dexar lo hermoſo. SO. Y de donde viene que los cuerpos proporcionados nos parecen hermoſos? PHI. Porque la forma, que informa mejor la materia, haze las partes del cuerpo entre ſi miſmas con el todo proporcionadas, y ordenadas intelectualmente, y bien diſpueſtas a ſus proprias operaciones, y fines, viuificando el todo, y las partes, ò ſean diuerſas, ò ſemejantes: eſto es, de vn miſmo genero, ò de diuerſos generos, en la mejor forma que le es poſsible, para que el todo ſea perfetamente informado, y vno: y aſsi ſe haze hermoſo. Y quando la materia es inobediente no puede vnir aſsi las partes intelectualmēte al todo, y queda menos hermoſo, y mas feo por la deſobediencia de la materia deforme à la informante, y hermoſeante forma. SO. Plazeme conocer qual

Razō por q̃ nos parecen bien los cuerpos proporcionados.

es la hermoſura de los cuerpos inferiores, y quiẽ la haze, y de donde viene: pero quedame vna duda, parte de las dudas q̃ tu puſiſte contra los que dizen que la hermoſura es la proporcion: porque los alegres colores aunq̃ ſon hermoſos, no ſon vnidos de forma: y aſsi la luz aunque es hermoſiſsima, no tiene partes informadas, y vnidas al todo: y aſsi miſmo el Sol, la Luna, y las eſtrellas, aunq̃ ſon cuerpos, no tienen materia deforme, ni forma q̃ los informe: pues porque ſon hermoſos? Demas deſto la muſica, la harmonia, la boz ſuaue, y las oraciones elegantes, los reſonãtes verſos no tienẽ materia deforme, ni forma, q̃ los informe, y todauia ſon hermoſos: finalmente las coſas hermoſas q̃ has dicho dela imaginacion, y dela razõ, y de la mẽte humana no tienen cõpoſicion de materia, ni forma, y ciertamẽte ſon lo mas hermoſo del mundo inferior. PHI. Bien has pregũtado, y ya yo yua a declararte la hermoſura de todas eſſas coſas, aunq̃ tu no me lo pregũtaras. En el mundo inferior todas las hermoſuras ſon de las formas, como te he dicho, las quales quando conuencen bien la materia deforme, y ſeñorean la ruſtica corpulencia, hazen los cuerpos hermoſos, y ellas en ſi es juſto, q̃ ſean mas hermoſas, ò hermoſura, pues ſon baſtantes à hazer de lo feo hermoſo: porq̃ ſino fueſſen hermoſas, ò fuerã feas, ò neutrales: eſto es, ni hermoſas, ni

feas:

feas:pues si son feas,como hazen hermosos por su essencia? que vn contrario essencialmēte no puede obrar su contrario,antes mas ayna su semejante: y si neutrales,porq̄ hazen antes hermosos que feos? y esto se sigue siempre en todas ellas: luego necessario es conceder, q̄ son mas hermosas las formas q̄ los informados dellas. Los colores tambien son hermosos,porq̄ son formas:y si por ellos los cuerpos bien coloreados se hazen hermosos, tāto mas hermosos deuen ser ellos mismos, ò hermosura. Y mucho mas la propria luz, q̄ à todo color, y coloreado haze hermosos:y es propriamēte forma en los cuerpos abstractos, y no mezclada cō la corporeidad,como ya lo has entēdido. Y si la luz se lee ser madre de las lindas hermosuras del mūdo inferior, es justo q̄ sea hermosissima. El Sol,la Luna,las estrellas, por su luz son hermosas, la qual en todas tiene razō de forma,y ellas mismas (segū dize Temistio) puedē llamarse formas,antes que cuerpos informados. Y siendo el Sol padre de la hermosa luz, es justo que sea cabeça de la hermosura corporea, y empos del los otros cuerpos celestiales resplandecientes,q̄ primero, y siempre participan la luz del,y despues del los haze tābien hermosos à todos los cuerpos inferiores lucidos y coloreados: principalmēte al fuego le haze relūbrar,por ser mas formal, y menos corporeo por sutileza,y ligereza; y por-

Las formas son mas hermosas que los forma dos dellas.

Los colores son formas.

La luz, es la hermosura de todas las cosas corporeas.

La luz, es la hermosura d'l Sol Luna, y estrellas, y la forma dellas.

Temistio, y su opinion acerca del Sol, Luna, y estrellas.

El fuego, y su actiua y formal naturaleza.

y porque participa mas de la luz Solar: y parece ſu formalidad en eſto, que de ningun otro elemento ſe dexa violar, ni alterar, ſi del todo no ſe corrõpe: porque ningun otro elemento puede enfriarle, ni humedecerle, ni induzir en el calidad contraria à ſu propria naturaleza, mientras q̃ es fuego, como el haze à los otros elementos; que calienta el agua, y la tierra, y deſſea al ayre contra la propria naturaleza dellos. Y vniuerſalmente la luz es forma en todo el mundo inferior, que quita la fealdad de la obſcuridad de la materia deforme; y por eſto buelue mas hermoſos à los cuerpos que mas la participan. Por lo qual es juſto, q̃ ella ſea verdadera hermoſura, y el Sol de quien depende, es fuente de la hermoſura, y las eſtrellas, y la Luna ſon ſus primeras compañeras, y los mas dignos participes. La harmonia es hermoſa, porque es forma eſpiritual ordinatiua, y vnitiua de muchas, y diuerſas bozes en vna y perfeta conſonancia por modo intelectual, y las bozes ſuaues ſon como materia y partes formadas al todo, y participan ſu hermoſura. La belleza de la oracion viene de la hermoſura eſpiritual ordinatiua, y vnitiua de muchas y diuerſas palabras materiales en vnion perfeta, è intelectual con alguna parte de la harmoniaca hermoſura, de tal manera, que con razon ſe puede dezir mas hermoſa q̃ las otras coſas corporeas: y aſsi miſmo los verſos,

La luz, es forma en todo el mũdo inferior.

El Sol, es fuente de la luz, y hermoſura corporal, ò viſible.

Hermoſuras que ſe perciben por el oydo.

versos, en los quales semejante ay hermosura intelectual, y tienē mas de la hermosura harmoniaca resonante que la oracion. Las hermosuras del conocimiento, y de la razon, y del entēdimiento humano, manifiestamente preceden à toda hermosura corporea, porque estas son las verdaderas, formales, y espirituales; y las que ordenan, y vnen los muchos y diuersos cōceptos del anima sensibles, y racionales; y tambien dan, y participan hermosura doctrinal en los entendimientos dispuestos à recebir hermosura; y tambien es hermosura artificial en todos los cuerpos, que por artificio son hechos. Assi que la hermosura en todo el mundo inferior procede del mūdo espiritual en las formas, y mediante las formas en los cuerpos; las quales formas, ò hermosuras formales, siempre estan abstractas de la materia, porque no tienen compañia de materia fea, que impida jamas su hermosura, y por esto las virtudes, y la sabiduria son siempre hermosas: pero los cuerpos informados vnas vezes son hermosos, y otras no, segun que la materia se halla obediente, ò resistente à la hermosura formal. SO. Entendido he de que manera toda la hermosura natural del mundo corporeo se deriua de la forma, ò formas, que dā forma à los cuerpos en la materia del: pero quedame por entender de donde depende la hermosura de las cosas artificiales,

Las hermosuras đ la razon y del entendimiento, son mui espirituales.

La hermosura de dō de procede, y como sucede.

Las hermosuras formales estā siēpre abstractas de la materia.

ciales, pues que no viene de la espiritual, ò celestial origen de las formas naturales, ni es del numero, y naturaleza dellas. PHI. Assi como la hermosura de las cosas naturales se deriua de las formas naturales essenciales, ò acidẽtales: assi la hermosura de las cosas artificiadas se deriua de las formas artificiales: de donde la difinicion de la vna hermosura, y dela otra es vna misma distribuyda en ambas.

La hermosura natural, y la artificial de donde proceden.

SO. Y qual es la difinicion dellas? PHI. Gracia formal, que deleyta, y mueue à amar à quien la comprehende. Y esta gracia formal, assi como en los naturales hermosos es de la forma natural: assi en los hermosos artificiados es de la forma artificial. Y para conocer q̃ la hermosura de los cuerpos artificiados viene de la forma del artificio, imagina dos pedaços de palo iguales, y que en el vno se entalla vna hermosissima Venus, y en el otro no: conoceras q̃ la hermosura de Venus no procede del palo, porque el otro madero igual no es hermoso. De manera que queda, que la forma, ò figura artificiada es su hermosura, y la q̃ la haze hermosa. Y assi como las formas naturales de los cuerpos se deriuan del incorporeo, y espiritual origẽ, q̃ es el anima del mundo, y aliende della, del primero y diuino entẽdimiento, en los quales dos existẽ primero todas las formas cõ mayor essencia, perfecion, y hermosura, q̃ en los cuerpos diuisos; assi las formas artificiales

Difinicion comun à ambas las hermosuras, natural, o artificial.

Exemplo acerca de la hermosura artificial.

Tres maneras de hermosura, natural, artificial, é Ideal

tificiales se deriuã de la mẽte del Artifice humano, en la qual existen con mayor perfecion, y hermosura, q̃ en el cuerpo hermosamente artificiado. Y asi como quitando por consideracion la corporalidad del artificiado hermoso, no queda otra cosa, que la Idea, q̃ esta en el entendimiento del Artifice; asi quitãdo la materia de los hermosos naturales, quedã solamente las formas Ideales preexistẽtes en el entendimiento primero, y del en el anima del mundo. Bien alcançaras, ò Sophia, quãto mas hermosa deue de estar la Idea del artificio vnida en el entendimiento del Artifice, que quãdo està distribuyda en el cuerpo, y desmembrada; porque à toda hermosura, y perfeciõ la acrecienta la vnion, y la diuision la diminuye. Y las partes de la hermosura de la estatua de Venus en el madero estan diuididas cada vna por si, de donde hazen lenta, y debil su hermosura, en respeto de la que està en el anima del Artifice, porque en ella consiste la Idea del arte con todas sus partes abraçadas juntamente, de tal manera, que la vna fauorece à la otra, y la haze crecer en hermosura, y la hermosura de todas està juntamente en cada vna, y la de cada vna en todas sin alguna diuision, ò diferepancia: de tal manera, que quien viesse la vna, y la otra, conoceria que sin comparacion es mas hermosa el arte, que lo artificiado, como la que es causa de

Quanto mayor es la hermosura q̃ està en la mẽte del Artifice, que la distribuyda: porq̃ à toda hermosura, y perficiõ la acrecienta la vnion.

Hermosura artificial

la

la hermoſura artificiada:la qual en la compañia de los cuerpos pierde de ſu perfecion, tanto quanto los cuerpos ganan en ella:porque quãto el cuerpo groſſero y feo es mas leuantado dela forma,tanto queda lo artificiado mas hermoſo;y quanto la forma es mas diſsipada,è impedida del cuerpo, tanto menos hermoſo queda el compueſto artificiado. Queda pues que la forma ſin el cuerpo es hermoſiſsima, aſsi como el cuerpo ſin la forma es feiſsimo.

Hermoſura natural.

Las formas Ideales en la mente diuina eſtan hermoſiſſimas.

Y de la manera de las coſas artificiales ſon las naturales;porque las formas que hazen hermoſos à los cuerpos naturales,es manifieſto,q̃ en la mente del ſummo Artifice , y verdadero arquitecto del mundo:eſto es,en el entendimiento diuino eſtan mucho mas hermoſas:porque alli eſtan todas juntamente abſtractas de materia, de mutacion, ò alteracion, y de toda manera de diuiſion , ò muchedumbre; y la hermoſura de todas juntas haze hermoſa à cada vna dellas,y la hermoſura de cada vna ſe halla en todas.

De q̃ manera eſtan las formas en el anima del mũdo.

Excelẽcia del anima del mũdo.

Deſpues ſe hallã todas las formas en el anima del mundo,que es ſu ſegundo artifice, pero no en aquel grado de hermoſura que ay en el primer entendimiento ſupremo maeſtro de fabrica:porque en el anima no eſtan en aquella pura vnion , ſino con alguna muchedumbre, ò diuerſidad ordenada , porq̃ ella es medio entre el primer opifice, y las coſas artificiadas: con todo eſſo alli

eſtan

eſtan en mucho mayor grado de hermoſura que en las coſas naturales: porque alli ſe hallan eſpiritualmente todas en vnion ordenada, abſtractas de materia, de alteracion y mouimiento. Y della emanan todas las animas, y formas naturales enel mũdo inferior, diuididas en los diuerſos cuerpos ſuyos; ſujetas todas à la alteracion, y mouimiento, cõ la ſuceſsiua generacion y corrupcion: excepto ſola el anima humana racional, q̃ es libre de corrupció, alteracion, y mouimiento corporeo, ſolamẽte con algun mouimiento diſcurſiuo, y el recebir de las eſpecies en modo eſpiritual: porq̃ ella no es mezclada con el cuerpo, como las otras animas, y formas naturales: de las quales cierto (como hemos dicho de las artificiales) las q̃ ſon menos miſtas con el cuerpo ſon mas hermoſas en ſi, y bueluẽ ſus cuerpos mas hermoſos, y las q̃ tienen mas mezcla cõ la corporalidad ſon menos hermoſas en ſi, y bueluẽ ſus cuerpos mas feos. Y lo contrario es en los cuerpos naturales, que el mas leuantado de la forma, y el mas ſujeto à ella es mas hermoſo: y el que reſiſte à ſu forma, y la ſujeta à ſi es mas feo. Tu, ò Sophia, por eſte diſcurſo podras conocer, como la hermoſura de los cuerpos inferiores naturales, ò artificiados, no es otra coſa que la gracia que cada vno dellos tiene de ſu propria forma ſuſtancial, ſea ò acidental, ò de ſu forma artificial: y conoceras que

El anima humana, nobiliſsima ſobre todas las formas naturales.

La mayor ò menor hermoſura de las formas naturales de que ſe cauſa.

La mayor o menor hermoſura de los cuerpos naturales de que procede.

Suma de las coſas arriba dichas.

las formas en ſi,ò de la vna manera,ò de la otra,ſon mas hermoſas q̃ los informados dellas. Y en ſu ſer eſpiritual,ſon mucho mas excelẽtes en hermoſura, que en ſu ſer corporal. Y la corporal ſe aprehende con los ojos corporales , y parte con los oydos. Y la eſpiritual no , porque ſe aprehende con los ojos del anima,ò del entendimiento proporcionados à ella,y dignos dela ver. SO. De que manera ſon tan proporcionados los ojos de nueſtra anima , y el entendimiento à las hermoſuras eſpirituales? PHI. Porq̃ nueſtra anima racional, por ſer imagen del anima del mundo es figurada obſcuramente de todas las formas q̃ exiſten en eſſa anima mundana, y por eſto con diſcurſo racional, como ſemejante,las conoce diſtintamente, y guſta de ſu hermoſura,y la ama.Y el puro entendimiento que reluze en noſotros, es ſemejantemẽte imagen del entendimiento puro diuino, ſeñalado de la vnidad de todas las Ideas,el qual al fin de nueſtros diſcurſos racionales nos mueſtra las eſſencias Ideales en intuitiuo,vnico,y abſtractiſsimo conocimiẽto, quando nueſtra razon bien habituada lo merece. Aſsi que cõ los ojos del entendimiento podemos ver en vn mirado la ſumma hermoſura del primer entẽdimiento,y de las Ideas diuinas. Y ſiendo viſta nos deleyta,y noſotros la amamos:y con los ojos de nr̃a anima racional con ordenado diſcurſo podemos

Semejãça entre el anima del mundo , y la humana

El entendimiento humano es imagẽ del entendimiento diuino.

La hermoſura del primer entendimiento, ſe vee con los ojos intelectuales.

demos ver la hermoſura del anima del mundo, y en ella todas las formas ordenadas; las quales tambien nos deleytan grandemēte, y mueuen à amar. Son aſsi miſmo proporcionadas à eſtas dos hermoſuras eſpirituales del primer entendimiento, y del anima del mundo las dos hermoſuras corporales, la que ſe alcança por el ver, y la que ſe alcança por el oyr, como ſemſanças, è imagines ſuyas. La de la viſta es imagē de la hermoſura intelectual, porque toda conſiſte en luz, y por la luz ſe aprehende; y ya tu ſabes que el Sol, y ſu luz, es imagen del entendimiento primero: de donde aſsi como el entendimiento primero alūbra cō ſu luz los ojos de nueſtro entendimiento, y los llena de hermoſura; aſsi ſu imagen el Sol con ſu luz, que es reſplandor de eſſe entendimiento, hecha forma, y eſſencia de eſſe Sol, alumbra nueſtros ojos, y les haze comprehender todas las reſplandecientes hermoſuras corporeas. Y la que ſe alcança por el oydo es imagen de la hermoſura del anima del mundo, porque conſiſte en concordancia, harmonia, y orden; aſsi como exiſtē las formas en ella en ordenada vnion. Y aſsi como el ordē de las formas que ay en el anima del mundo hermoſea à nueſtra anima, y es comprehendido della: aſsi las compoſiciones de las bozes en cāto harmoniaco, ò en oracion ſentencioſa, ò en verſo, ſe cōprehenden por nr̄os oydos, y mediāte

La hermoſura del anima del mundo ſe vee con el diſcurſo racional.

Proporciō de las dos hermoſuras corporales a las dos hermoſuras eſpirituales: con otras galanas ſemejanças de las vnas a las otras.

ellos deleytan nueſtra anima por la harmonia, y concordancia de que ella eſtà figurada del anima del mundo. S O. Entendido he como las hermoſuras corporeas, aſsi las que ſe veen, como las que ſe oyen, ſon imagines, y ſemejanças de las hermoſuras eſpirituales del entendimiento primero, y del anima del mundo; y que aſsi como los ojos, y los oydos ſon los q̃ comprehenden las dos hermoſuras corporeas; aſsi nueſtra anima racional, y mente intelectiua ſon las que entienden ambas las hermoſuras eſpirituales. Pero quedame vna duda, y es que yo veo que nueſtra anima, y mẽte intelectiua ſon las q̃ por via de los ojos, y de los oydos conocen, y juzgan las hermoſuras corporeas, y ſe deleytan en ellas, y las aman; y parece que los ojos, y oydos proprios no ſon otra coſa que atenores, y caminos de las hermoſuras corporeas à nueſtra anima, y entendimiento. De donde me parece que ellos ſe boluieſſen mas ayna, y mas propriamente hàzia las hermoſuras corporales, que hàzia las eſpirituales, como has dicho. PHI. No ay duda, ſino que el anima es la que conoce, juzga, y ſiente todas las hermoſuras corporeas, y ſe deleyta en ellas, y las ama, y no los ojos, ni los oydos, aunq̃ ellos las lleuan à dentro: porque ſi eſtos fuerã los q̃ conocieran, y amarã la hermoſura, ſiguieraſe, q̃ qualquiera igualmẽte conociera las hermoſuras de

El conocimiento de las hermoſuras corporales, mas conſiſte en el anima, q̃ en los ojos y oydos, aunq̃ ellos ſon los q̃ las lleuan à dentro.

de las cosas corporeas, è igualmẽte se deleitara en ellas, y las amara: porq̃ todos tienẽ ojos, y oydos. Pero bien vees muchas cosas hermosas, q̃ no son conocidas de muchos ojos muy claros, ni ellas causan à los que las veen deleyte, ni amor; y quantos hombres veras de buen oydo, que no gustan de la musica, ni les parece hermosa, ni la aman: y otros à quien parecen inutiles los hermosos versos, y oraciones. Parece pues que el conocimiento de las hermosuras corporeas, y la delectacion, y el amor dellas no consiste en los ojos, y oydos por donde passan, sino en el anima à donde van. SO. Aunq̃ en esso fauoreces à mi duda, quiero interromperte la respuesta, hasta que me digas la razon; porque todas las animas no tienen igualmente el conocimiento, la delectacion, y el amor de lo hermoso; pues que todos los ojos, y oydos lo lleuan igualmẽte al anima? PHI. La respuesta desto veras juntamẽte con la absolucion de tu duda, si me dexares hablar. Bien sabes que las hermosuras corporeas son gracias formales: y ya te dixe que todas las formas abstractas se hallan espiritualmente en ordẽ vnitiuo en el anima del mundo, cuya imagẽ es nuestra anima racional, porque su essencia es vna figuracion latẽte de todas aquellas espirituales formas, por impressiõn hecha en ella del anima del mũdo su origen exemplar. Esta

Nra anima de mente de Platon y de Arist. està llena, y figurada de las formas espirituales.

figuracion latẽte es la q̃ Ariſtoteles llama potẽcia, y preparacion vniuerſal del entẽdimiento poſsible à recebir, y entender todas las formas y eſſencias: porq̃ ſino eſtuuierã en ella todas en modo potencial, ò latẽte, no pudiera recebirlas, y entẽderlas cada vna en acto, y por preexiſtencia. Platon dize, q̃ nueſtro diſcurſo, y entẽder es reminiſcencia de las coſas ante exiſtentes en el anima, en manera de oluido: q̃ es la miſma potẽcia de Ariſtoteles, y el modo latente, q̃ yo te digo. Demanera, q̃ de las coſas dichas conoceras q̃ todas las formas, y eſpecies no ſaltan del cuerpo à nueſtra anima, porq̃ traſpaſſar del vn ſujeto al otro, es impoſsible: empero repreſentadas por los ſentidos hazẽ relumbrar las miſmas formas, y eſſencias, q̃ antes eſtauan reſplandecientes en nueſtra anima. A eſte relumbrar llama Ariſtoteles acto de entẽder, y Platon recuerdo: pero la intẽcion dellos es vna en diuerſas maneras de dezir. Aſsi q̃ nueſtra anima eſtà llena de las hermoſuras formales, antes ellas ſon ſu propria eſſencia, y ſi eſtan eſcondidas en ella, no viene la latẽcia por ſu parte al entẽdimiento, el qual la haze eſſencial, ſino por la parte de la ligadura, y vnion, que tiene con el cuerpo y materia humana: que aunque no eſtà mezclada cõ ella, ſolamẽte la vniõ y atadura miſ[m]a, que con ella tiene, haze que ſu eſſencia, en la qual eſtà el orden de las hermoſuras formales, ſea vmbroſa,

Tres maneras d̃ hablar, q̃ ſon reminicencia de Platon, potencia de Ariſtoteles, latencia del autor, concordadas ẽ vna miſma ſinificacion.

La latencia y oſcuridad d̃ las formas en el anima, es por la parte del cuerpo.

brosa,y oscura; de tal manera,que es necessaria la representacion de las hermosuras derramadas en los cuerpos,para aclarar las latentes en el anima. Y como esta latēcia y tenebrosidad sea muy diuersa en las animas de los indiuiduos humanos,segũ la diuersidad de las obediencias de los cuerpos, y de sus materias à sus animas,acaece q̃ el anima de vno conoce facilmente las hermosuras,y la de otro cō mas dificultad, y la de otro no puede conocerlas de ninguna manera; por la rudeza, y grossedad de su materia,q̃ no dexa aclarar la escuridad q̃ ella causa en el anima.Y de aqui veras,q̃ vn hombre las conoce prontamente,y de si mismo:y otro tēdra necessidad de q̃ le enseñen:y otro no saldra jamas enseñado.Veras tābien vn mismo hōbre conocer facilmēte algunas hermosuras,y otras cō dificultad: porq̃ su materia es mas proporcionada, y semejāte à vnos cuerpos y cosas hermosas,q̃ à otras; dedōde la latēcia y sombra de las hermosuras en su animo no es igual en todas las cosas: porq̃ el anima conoce facilmēte parte dellas por la representaciō de sus sentidos,y parte no. Y en estas dispusiciones de la materia se hallā en los hōbres tantas maneras de diuersidad,q̃ son incomprehensibles.Podras pues auer conocido q̃ todas las hermosuras naturales de nr̃a anima,lleuadas à dētro por los sentidos corporeos, son las hermosuras formales, q̃ el anima del

Razō por que vnos hōbres conocen mejor las hermosuras,q̃ otros.

Razō por q̃ vn mismo hombre conoce facilmēte vnas hermosuras,y otras cō dificultad.

mundo tomò del entendimiento primero, y distribuyò por los cuerpos mũdanos, y las proprias hermosuras, con las quales essa anima à imagen y semejança suya figurò, è informò nuestra anima racional. Assi q̃ facilmente podremos subir del conocimiento de las hermosuras corporeas al conocimiento de la nuestra propria intelectiua, y al de la hermosura del anima del mundo: y della, mediãte nuestra pura mente intelectual, al de la summa hermosura del primer entendimiento diuino: como del conocimiento delas imagines al conocimiẽto de los exẽplares, cuyas imagines son. De manera, q̃ estan espirituales en nuestro animo las hermosuras corporeas, y como tales son del conocidas: y por esto te dixe, q̃ los ojos de nuestra anima racional, y mente intelectual conocen las hermosuras espirituales, pero con esta diferencia que la racional conoce las hermosuras de las formas, que estan en el anima del mundo, mediante el discurso q̃ haze de las hermosuras corporeas imagines mundanas, y causadas delas espirituales. Pero la mẽte pura conoce derechamẽte en vn intuitu la vnica hermosura de todas las cosas en las Ideas del primer entendimiento, q̃ es la final beatitud humana. Y podras conocer tãbien, que las animas q̃ conocẽ dificultosamẽte las hermosuras corporeas: esto es, la espiritualidad q̃ ay enellas, y cõ dificultad las puedẽ sacar à fuera

Por el conocimiẽto de las hermosuras corporales se sube al conocimiẽto delas espirituales.

Diferẽcia entre la razon, y la mente humana enel conocimiẽto de las hermosuras.

Los q̃ conocen dificultosamẽte las hermosuras corporales conocẽ cõ dificultad las espirituales.

fuera de la fealdad material, y deformidad corporea, son asi mismo dificiles en conocer las hermosuras espirituales de essa anima, cõuiene à saber, las virtudes, ciencias, y sabiduria. Y asi como no obstante, que todos los que tienen ojos, veen las hermosuras corporeas, pero no todos las conocen por hermosas, ni se deleytan en ellas, sino solamẽte los que las aman, vno mas que otro, segun que tiene mas de lo amatorio: asi, aunque todas las animas conocen las hermosuras espirituales, no todas las estiman ygualmente por hermosas, ni deleyta à todos la fruycion dellas, sino solamente à las animas pertenecientes al amor, y à vna mas q̃ à otra, segun que es mas connaturalizada del espiritual amor. S O. Ya entiendo de que manera conoce nuestra anima espiritualmente las hermosuras, primero las corporeas, y despues por ellas las incorporeas, que preexisten en el primer entendimiento, y en el anima del mundo en modo clarissimo y resplandeciente; y en nuestra anima racional en modo vmbroso, y latente. Y entiendo que asi como los que mas perfetamente conocen las hermosuras corporeas las aman, y los otros no; asi los que mas conocen las incorporeas son ardientes amadores dellas, y los otros no. Y tambiẽ me has dicho que los que conocen bien las hermosuras corporeas, y las aprehendẽ con facilidad,

No todos conocẽ, ni estiman ygualmente las hermosuras corporales, ni espirituales: y la razon porque.

ſon los que mejor, y mas prontamente conocẽ las hermoſuras incorporeas del entendimiento, y anima ſuperior. Contra lo qual ſe me ofrece vna duda no pequeña; y es, que ſi el amor de la hermoſura ſe cauſa del perfeto conocimiento della, ſe ſigue, que aſsi como los que conocen bien las hermoſuras corporeas, ſon los que conocen bien las incorporeas; aſsi los que intenſamente aman las hermoſuras corporeas, ſon los primeros amadores de las hermoſuras incorporeas intelectuales, como es la ſabiduria, y la virtud: lo contrario delo qual es manifieſto: porq̃ los q̃ aman mucho las hermoſuras corporeas eſtã deſnudos del conocimiẽto y amor de las hermoſuras intelectuales, y caſi ciegos en ellas, y los que aman ardentiſsimamẽte las hermoſuras intelectuales ſuelẽ deſpreciar las corporales, deſampararlas, aborrecerlas, y huyr dellas. PHI. Plazeme entẽder tu duda, porq̃ la abſoluciõ della te moſtrara de q̃ manera ſe deuen conocer, y amar las hermoſuras corporales, y de q̃ manera ſe deuẽ huyr, y aborrecer; y qual es el perfeto conocimiento y amor dellas, y qual el falſo, ſofiſtico, y aparẽte. Bien has entẽdido q̃ el anima es medio entre el entendimiento y el cuerpo: no ſolamente digo el anima del mundo, ſino que tambien la nueſtra, ſe meſãça de aquella. Tiene pues nueſtra anima dos caras (como te dixe de la Luna hàzia el Sol, y hàzia la

El anima es medio entre el entendimiento y el cuerpo.

Nueſtra anima tiene dos caras.

la tierra) la vna cara hàzia el entendimiento ſuperior ſuyo, y la otra hàzia el cuerpo inferior à ella. La primera cara hàzia el entendimiento es la razon intelectiua, con la qual diſcurre con vniuerſal, y eſpiritual conocimiento ſacando fuera las formas, y eſſencias intelectuales de los particulares, y ſenſibles cuerpos, conuirtiendo ſiempre el mundo corporeo en el intelectual. La ſegunda cara, que tiene hàzia el cuerpo, es el ſentido, que es, el conocimiento particular de las coſas corporeas, ayuntada en ſi, y mezclada la materialidad de las coſas corporeas conocidas. Eſtas dos caras tienen contrarios, ò opueſtos mouimientos, que aſsi como nueſtra anima con el primer roſtro, ò conocimiento racional, haze de lo corporeo incorporeo: aſsi con el ſegundo roſtro, ò conocimiento ſenſible allegandoſe à los cuerpos ſenſitiuos, y mezclandoſe con ellos abreuia lo incorporeo en lo corporeo. Con eſtas dos maneras de conocimiento ſon conocidas de nueſtra anima las hermoſuras corporales con la vna y otra cara, eſto es, ſenſitiuamente y corporalmente, o racionalmente è intelectiuamente. Y conforme à cada vno de eſtos dos conocimientos de las hermoſuras corporeas ſe cauſa en el anima el amor dellas: que es, amor ſenſual por el conocimiẽto ſenſible, y amor eſpiritual por el conocimiento racional.

Dos contrarios mouimientos de las dos caras de nueſtra anima.

Amor ſenſual, y amor eſpiritual.

Ay muchos que la cara del anima hàzia los cuerpos la tienen clara, y la otra hàzia al entendimiento escura: y esto viene de estar su anima dellos submergida, y muy adherente al cuerpo, y el cuerpo inobediente, y poco vencido del anima. Todo el conocimiento que estos tienen de las hermosuras corporeas es sensible, y assi todo el amor que tienen à ellas es puro sensible, y no conocen las hermosuras espirituales, ni las aman, ni se deleytã en ellas, ni las estiman dignas de ser amadas. Y estos tales son delos hombres los infelicissimos, y poco diferentes de los animales brutos: y lo que tienen de mas, es lasciuia, libido, concupicencia, codicia, y auaricia, y otras passiones y tribulaciones, q̃ hazen à los hombres, no solamente viles, è indignos, empero tambien trabajados è insaciables, y siempre turbados è inquietos, con ninguna satisfacion, y contento: porque las imperfeciones de los tales desseos y delectaciones les quitan todo fin satisfatorio, y todo contento quieto, conforme à la naturaleza de la inquieta materia, madre de las hermosuras sensibles. Ay otros, q̃ mas verdaderamente pueden llamarse hombres, porq̃ la cara del anima, que està hàzia el entendimiento, estàno menos llena de lumbre, que la que està hàzia el cuerpo. Y ay algunos en los quales esta mucho mas resplandeciente. Estos endereçan el conoci-

Miserable genero de hombres, mucho peores que bestias.

Genero de hombres morales.

Genero de hombres heroicos.

nocimiento ſenſible al racional, como à proprio fin: y tanto eſtiman por hermoſuras las ſenſibles con la cara inferior, quanto ſe ſacan dellas las hermoſuras racionales cõ la ſuperior, que ſon las verdaderas hermoſuras, ſegun te he dicho. Y aunque allegan el anima eſpiritual con el roſtro inferior à los cuerpos, para tener de la hermoſura dellos el conocimiento ſenſible; en continente leuantã en mouimiento contrario las eſpecies ſenſibles con la cara ſuperior racional, ſacãdo dellas las formas y eſpecies intelegibles, y reconociendo ſer eſte el verdadero conocimiento de la hermoſura dellas, dexan lo corporeo y lo ſenſible, como à feo y corteza de lo incorporeo; ò ſombra ò imagen ſuya. Y de la manera que endereçan el vn conocimiẽto al otro, aſsi endereçan el vn amor al otro, eſto es, el ſenſible al intelegible: que tanto amã las hermoſuras ſenſibles, quanto el conocimiento dellas los guia à conocer, y amar las eſpirituales inſenſibles: à las quales aman ſolamente como à verdaderas hermoſuras, y ſe deleytan en la fruycion dellas, y al reſto de la corporalidad, y ſenſualidad, no ſolamente no le han amor, ni ſe deleitan en ella, antes la aborrecen como à fea material, y huyen della como de dañoſo contrario: porque la mezcla de las coſas corporeas impide à la felicidad de nueſtra anima, priuando la con la luz ſenſual del roſtro inſe-

La mezcla de las coſas corporales impide la felicidad de nr̃a anima.

inferior, de la luz intelectual del rostro superior, que es la propria beatitud suya: que assi como el oro quãdo tiene liga, ò mezcla de metales baxos, y parte terrestre, no puede ser hermoso, perfeto, ni puro, porque su bondad consiste en estar purificado de toda liga, y limpio de toda mezcla baxa: assi el anima mezclada con el amor de las hermosuras sensuales, no puede ser hermosa, ni pura, ni llegar à su bienauenturança: sino quando estuuiere purificada, y limpia de incitaciones à las hermosuras sensuales; y entonces llega à posseer su propria luz intelectiua sin impedimento alguno, la qual es la felicidad. Engañas te pues, ò Sophia, en dudar qual es el mas principal conocimiento de las hermosuras sensuales: tu crees que esta en el q̃ las conoce en modo sensitiuo, y material, no sacando dellas las hermosuras espirituales, y estas en error: que este es imperfeto conocimiento de las hermosuras corporeas: porque quien delo acessorio haze principal, no conoce bien: y quien dexa la luz por la sombra, no vee bien: y el que dexa de amar la forma original por amar su semejança, ò imagen, a si proprio aborrece: porque el perfeto conocimiento de las hermosuras corporeas, esta en conocer de tal manera, que facilmente se puedan sacar de ellas las hermosuras incorporeas. Y quando la haz inferior de nuestra anima, que mira

hazia

hàzia el cuerpo, tiene la conueniente luz, entonces firue à la luz de la haz fuperior intelectiua, y le es acefforia, è inferior, y vehiculo fuyo: y fi le vence es imperfeta la vna, y la otra, y queda el anima defproporcionada, y defdichada. Afsi que el amor de las hermofuras inferiores entonces es conuiniẽte y bueno, quando es folamente para diftilar dellas las hermofuras efpirituales, q̃ fon las vere amables, y quãdo el amor efta principalmente enellas: y en las cofas corporeas acefforiamente por ellas. Que afsi como los antojos tãto fon buenos, lindos y amados, quanto la claridad dellos es proporcionada à la vifta, y à los ojos, y les firuen bien en la reprefentacion de las efpecies vifiuas, y fiẽdo mas claros, y defproporcionados fon malos: y no folamente inutiles, mas antes dañofos, è impedimento à la vifta: afsi el conocimiento de las hermofuras fenfitiuas en tanto es bueno, y caufa de amor y deleyte, en quanto fe endereça al conocimiento de las hermofuras intelectuales, è induze el amor y el gozo dellas. Y quando es defproporcionado, y no endereçado à efto, es dañofo, è impediente de las hermofuras de la luz intelectual, en que confifte el fin humano. Aduierte pues, ò Sophia, que no te enlodes en el amor, y delectacion de las hermofuras fenfuales, apartando tu anima de fu hermofo principio intelectual, por çabullirla

Summa mifería del del anima.

Amor de las hermofuras inferiores, quãdo es bueno.

enel pielago del cuerpo feo, y ſuzia materia: No tẽ acaezca lo de la fabula de aquel, que viendo hermoſas figuras eſculpidas en agua ſuzia, boluio las eſpaldas à las originales, y ſiguio las vmbroſas imagines, y ſe echò y anego entre ellas enel agua turbia. SO. Tu dotrina en eſto me agrada, y deſſeo ſeguirla, y conozco quanto engaño puede auer en el conocimiento, y amor de las hermoſuras corporeas, y el gran rieſgo que en ellas ſe corre: y veo diſtintamente, que las hermoſuras corporales en quanto ſon hermoſuras, no ſon corporales, ſino ſola la participacion que las corporales tienẽ con las eſpirituales, ò el reſplandor que las eſpirituales infunden en los cuerpos inferiores, cuyas hermoſuras ſon verdaderamente ſombras, è imagines de las hermoſuras incorporeas intelectuales; y que el bien de nueſtra anima eſta en ſubir de las hermoſuras corporales à las eſpirituales, y conocer por las inferiores ſenſibles las hermoſuras ſuperiores intelectuales. Pero con todo eſto, me queda toda via deſſeo de ſaber que coſa es eſta hermoſura eſpiritual, que haze hermoſo à cada vno delos incorporeos, y ſe comunica tambien à los cuerpos, y no ſolamente à los celeſtiales en gran abundancia, pero tambien ſe participa à los inferiores, y corruptibles ſegun les cupo mas y menos, y mas que à todos al hombre, y principalmente à ſu anima racional,

Las hermoſuras corporales ſon ſombras de las eſpirituales.

cional, y mente intelectiua. Pues que cosa es esta hermosura que assi se derrama por todo el vniuerso, y en cada vna de sus partes? y por ella todos los hermosos, y cada vno dellos es hecho hermoso? que aunque me has declarado que la hermosura es gracia formal, cuyo conocimiento mueue à amar: esta difinicion es solamente de la hermosura de los cuerpos formados, y de sus formas: pero querria yo saber precissamente, como es sombra è imagen esta dela incorporea, y que cosa es esta hermosura incorporea, de la qual depende la corporea; porque quando supiere esto, conocere lo q̃ es la verdadera hermosura que se distribuye por todos, y no tendre necessidad del particular conocimiento y difinicion dela hermosura corporea, que me diste: porque la difinicion dela corporea no es la difinicion de la hermosura, sino de ella en cuerpo, y no se lo que la misma hermosura es en si misma fuera de los cuerpos, lo qual principalmẽte desseo saber. Suplicote que con las demas cosas quieras enseñarme tambien esta. PHI. Assi como en los hermosos artificiados, segun que ya has entendido, la hermosura no es otra cosa que el arte del artifice participada difusamente en essos cuerpos artificiados, y en sus partes: de donde la verdadera y primera hermosura artificial es el arte scientifica preexistente en la mente del artifice, de la

La hermosura de los cuerpos, assi naturales como artificiados, procede de la Idea que esta en la mente del artifice.

qual dependen las hermoſuras de los cuerpos artificiados, como de ſu primera Idea comunicada à todos: aſsi la hermoſura de todos los cuerpos naturales no es otra que el reſplandor de ſus Ideas: de donde eſſas Ideas ſon las verdaderas hermoſuras, por las quales todos los cuerpos ſon hermoſos. SO. Tu me declaras la coſa por lo que no es menos oculto que ella. Dizes me, que las verdaderas hermoſuras ſon las Ideas, y à mi no me es menos neceſſario declararme que coſa es Idea, que q̃ es hermoſura: mayormẽte que el ſer de las Ideas, como tu ſabes, nos es mucho mas eſcondido, que el ſer dela hermoſura. Pues como quieres declararme lo mas manifieſto con lo eſcondido? Quanto mas, que allende de ſer mas oculto el ſer dela Idea, que el de la hermoſura, es tambien mucho mas dudoſo, è incierto: porque todos conceden auer vna verdadera hermoſura, de la qual dependen todas las otras; y muchos de los Filoſoſos ſapientiſsimos niegan el ſer de las Ideas Platonicas, como es Ariſtoteles, y todos ſus ſequaces los Peripateticos. Pues como quieres declarar me lo cierto por lo dudoſo, y lo mas manifieſto por lo oculto? PHI. Las Ideas no ſon otra coſa que las noticias del vniuerſo criado con todas ſus partes preexiſtentes en el entendimiento del ſummo Opifice, y Criador del mundo: el ſer de las

El reſplandor de las Ideas es la hermoſura delos cuerpos.

Las Ideas ſon noticias del vniuerſo criado, que preexiſten en la mente diuina.

quales

quales ninguno delos ſujetos à la razon lo puede negar. S O. Pues di me la razon, porque no ſe puede negar. P H I. Porque ſi el mundo no fue produzido à caſo, como ſe mueſtra por el orden del todo, y delas partes, conuiene que ſea produzido de mente, ò entendimiento ſabio, el qual lo produze en aquel orden perfetiſſimo, y con aquella proporcion reſpondiente, que tu, y todo ſabio vee en el. El qual no ſolamente es admirabiliſsimo enel todo, pero en ſus partes las mas minimas es de grande admiracion à qualquiera ſabio que lo conſidera: y enel orden, y correſpondencia de cada vna de ſus minimas partes vee la ſumma perfecion de la mente del Hazedor del mundo, y la infinita ſabiduria del que lo crio. S O. Eſſo no negare yo, ni creo ſe puede negar, porque en mi miſma, y en qualquiera de mis miembros veo el gran ſaber del Criador de todas las coſas, el qual ſobrepuja à mi aprehenſion, y à la de todo hombre ſabio. P H I. Bien conoces, mayormente ſi vieſſes la anotomia del cuerpo humano, y de cada vna de ſus partes, con quanta ſutileza de arte y ſabiduria eſta compueſto y formado, que en qualquiera dellas ſe te repreſentaria la inmenſa ſabiduria, prouidencia, y cuydado de Dios nueſtro Criador, como dize Iob, De mi carne veo à Dios. S O. Vamos adelante à las Ideas.

Razõ por que no ſe puedẽ negar las Ideas.

PHI. Si la ſabiduria y arte del ſummo hazedor hizo al vniuerſo con todas ſus partes, y partes de partes en modo perfetiſsimo, concordancia, y orden, conuiene, que todas las noticias de las coſas tan ſabiamente hechas preexiſtan en toda perfecion en la mente de eſſe obrador del mundo: aſſi como conuiene, que las noticias de las artes de las coſas artificiadas preexiſtan en la mente del artifice, y arquitecto dellas: que de otra manera no ſerian artificiadas, ſino ſolamente hechas à caſo. Eſtas noticias del vniuerſo, y de ſus partes, que preexiſten en el entendimiento diuino, ſon las que llamamos Ideas, conuiene à ſaber, prenoticias diuinas de las coſas produzidas. Entendido has aora lo que ſon las Ideas, y como verdaderamente ſon. SO. Entiendo lo euidentemente. Pero di me como las puede negar Ariſtoteles, y los otros Peripateticos. PHI. Largo diſcurſo fuera neceſſario para dezir en que conſiſte la diſcrepancia entre Ariſtoteles, y Platon, ſu maeſtro, en eſto de las Ideas, y las razones de cada vna de las partes, y quales ſon las que mas conuencen. No te las dire aora, porque ſeria apartar nos mucho de nueſtro propoſito, y hazer prolixa eſta nueſtra platica: ſolo te digo para ſatisfacion tuya, que eſto, que te hemos dicho de las Ideas, no lo niega Ariſtoteles, ni puede negarlo, aunque no

Ariſtoteles no niega las Ideas Platonicas, antes las confirma.

las

las llama Ideas; porque el pone que preexiſte en la mente diuina el Nimos del vniuerſo, que es el orden ſabio del: del qual orden ſe deriua la perfecion, y ordenacion del mundo, y de todas ſus partes; aſsi como preexiſte en la mente del Capitan General el orden de todo ſu exercito: del qual orden procede la ordenança, y los hechos de todo ſu exercito, y de cada vna de ſus partes. Aſsi que en efeto las Ideas Platonicas en la mente diuina en diuerſos vocablos y varios exemplos ſon concedidas de Ariſtoteles. SO. La conformidad entiendo, pero dime aora alguna coſa de la diferencia q̃ ay entre ellos, en el ſer de las Ideas, que tanto Ariſtoteles y los ſuyos ſe esforçaron à negar. PHI. Yo te la dire. Sabras en ſuma, que Platon puſo en las Ideas todas las exiſtencias, y ſuſtancias de las coſas, de tal manera, que todo lo procreado dellas en el mundo corporeo, ſe eſtima que ſea mas ayna ſombra de ſuſtancia, y eſſencia, que poderſe dezir eſſencia ni ſuſtancia: y aſsi deſprecia las hermoſuras corporeas en ellas miſmas: porque dize, que no ſiendo ellas para otra coſa, mas que para moſtrarnos las Ideas, y guiarnos en el conocimiento dellas, que por ſi ſu hermoſura es poco mas que nada. Ariſtoteles quiere en eſto ſer mas templado, porque le parece que la ſumma perfecion del artifice deue produzir perfetos artificiados

Diferencia entre Ariſtoteles, y Platon, acerca de las Ideas.

ficiados en ellos mismos; de donde tiene que en el mundo corporeo, y en sus partes ay essencia, y sustancia propria de cada vna dellas, y que las noticias Ideales no son las essencias, y sustancias delas cosas, sino causas productiuas y ordenatiuas dellas: de donde tiene el, que las primeras sustancias son los indiuiduos, y que en cada vno dellos se salua la essencia de las especies. De las quales especies, las vniuersales no quiere que sean las Ideas, que son causas de las reales, sino solamente conceptos intelectuales de nuestra anima racional sacados de la sustancia, y essencia que ay en cada vno de los indiuiduos reales: y por esto llama à los conceptos vniuersales segundas sustancias, por ser abstrahidos por nuestro entendimiento de los primeros indiuiduales: y las Ideas no quiere que sean primeras sustancias, como Platon dize, ni tãpoco las segundas, sino primeras causas de todas las sustancias corporeas, y de todas sus essencias compuestas de materia y forma, porque el tiene que la materia y el cuerpo entra en la essencia y sustancia de las cosas corporeas, y que en la difinicion de toda essencia, la qual se haze por genero y diferencia, entra primero la materia, ò corporalidad, ò forma material comun por genero, y la forma especifica por diferencia: porque su essencia y sustancia es constituyda de ambas à dos, materia y forma.

Y pues-

Y puesto que en las Ideas no ay materia y cuerpo, en ellas no cae (segun el) essencia ni sustancia, sino que son el diuino principio de quien dependen todas las essencias y sustancias, conuiene à saber, las primeras, como primeros efetos corporales; y las segundas como imagenes espirituales de las primeras. Tiene tambien que las hermosuras del mundo corporeo son verdaderas hermosuras, empero causadas, y dependientes de las primeras hermosuras Ideales del primer entendimiento diuino. Desta diferencia, que ay entre estos dos Teologos, nacen todas las otras, que en las Ideas entre ellos se hallan, y tambien la mayor parte de sus diferencias Teologales, y naturales.
SO. Mucho me agrada conocer la diferencia: y asi mismo me agradaria saber con qual dellos se conforma mas tu parecer en esto.
PHI. Quando supieres considerar bien esta diferencia, la hallaras mas ayna en la imposicion de los vocablos que en la sinificacion dellos, de la manera como se deuen vsar, conuiene à saber, que quiere dezir essencia, sustancia, vnidad, verdad, bondad, hermosura, y otros semejantes, que en la realidad de las cosas se vsan. Asi que en la sentencia sigo à ambos à dos, porque la de ellos es vna misma: en el vso de los vocablos por ventura es de seguir Aristoteles, porq̃ el moderno

La diferēcia que ay entre Platon, y Aristoteles, cōsiste antes en los vocablos que en la sinificacion dellos.

Ariſtoteles deue ſer preferido à Platon en el vſar delos vocablos.

Declaració de la diferencia que ay entre Platon, y Ariſtoteles, acerca delas ideas

lima mejor el lẽguaje, y ſuele apropriar los vocablos à las coſas mas diuididamente, y mas ſutilmẽte. Quiero dezirte tambien eſto, que Platon hallãdo los primeros Filoſofos de Grecia, que no eſtimauan otras eſſencias, ni ſuſtancias, ni hermoſuras que las corporeas, y que penſauan que fuera de los cuerpos auia nada, le fue neceſſario curarles con lo contrario, como verdadero medico, enſeñandoles que los cuerpos de ſi miſmos poſſeen ninguna eſſencia, ninguna ſuſtancia, ninguna hermoſura, como ello es verdaderamente: ni tienen otra coſa que la ſombra de la eſſencia, y hermoſura incorporea Ideal de la mente del ſummo Artifice del mũdo. Ariſtoteles que hallò los Filoſofos por la dotrina de Platon apartados ya del todo de los cuerpos, y q̃ eſtimauan q̃ toda la hermoſura, eſſencia, y ſuſtãcia eſtaua en las Ideas, y nada en el mundo corporeo, viendo los, que por eſto ſe hazian negligentes en el conocimiento de las coſas corporeas, y en ſus actos, mouimiẽtos y alteraciones naturales, y en las cauſas de ſu generacion, y corrupcion; de la qual negligẽcia auia de reſultar defeto y falta en el conocimiento abſtracto de ſus eſpirituales principios; porq̃ el grã conocimiento delos efetos ciertamẽte induze perfeto conocimiẽto de ſus cauſas, por eſto le parecio tiempo de templar el eſtremo q̃ en eſto auia, el qual por vẽtura en

pro-

processo vendria à exceder al intento Platonico. Y mostrò, como te he dicho, auer propriamente essencias en el mundo corporeo, y sustancias produzidas, y causadas de las Ideas, y auer en el tambien verdaderas hermosuras, aunq̃ depẽdientes de las purissimas, y perfetissimas Ideales. Assi que Platon fue medico que curò la enfermedad con el excesso de la medicina. Y Aristoteles con el vso del temperamento fue medico conseruador de la salud, ya induzida por la industria de Platon. SO. No he auido poca satisfacion en entender q̃ quiere dezir Ideas, y como el ser dellas es necessario, y que tambien Aristoteles no las niegue absolutamente, y la diferencia que ay entre el y Platon en el entender, y hablar dellas. Y acerca desto no te preguntare mas, por no apartarte de nuestro proposito de la hermosura; y boluiendo à el, tu me has dicho que las verdaderas hermosuras son las Ideas intelectuales, ò las noticias exemplares, y el orden del vniuerso, y de sus partes preexistentes en la mente del summo Artifice suyo: esto es, en el primer entendimiento diuino. Y aunque sea de conceder que en ellas ay mayor hermosura, y primera que la corporea, como en causas, no me parece que es de conceder, q̃ las Ideas sean la verdadera, y absolutamente la primera hermosura, por la qual toda otra cosa es hermosa, ò hermosura: porque las Ideas son mu-

Metafora galana de dos medicos prudẽtes.

chas,como conuiene dezir q̃ ſon las noticias exem plares del vniuerſo, y de todas ſus partes,que ſon tantas,que caſi ſon innumerables:y ſi cada vna de las Ideas es hermoſa,ò hermoſura, conuiene que la verdadera y primera hermoſura ſea otra mas ſuperior q̃ las Ideas:por cuya participacion toda Idea es hermoſa,ò hermoſura.Porq̃ ſi la verdadera fuera la propria de vna de aquellas Ideas, ninguna de las otras fuera verdadera hermoſura, ni primera, ſino ſegũda por participacion de la primera. Conuiene pues que me declares,qual es la primera verdadera hermoſura,de quien todas las Ideas la recibẽ,pues que la verdadera hermoſura Ideal no ſatisfaze en eſto por ſu muchedumbre. PHI. Eſta duda que has mouido me aplaze, porque la abſolucion della pondra termino ſatisfatorio al deſſeo que tienes de ſaber qual es la verdadera y primera hermoſura. Y ante todas te digo que te engañas creyendo,que en las Ideas ay diuerſidad, y multitud diuidida, como en las partes mundanas que de ellas proceden: porque los defetos no vienen de los efetos, y no ſe hallan en las perfetas cauſas dellos; ſino que ſon proprios en los efetos,porque ſon efetos, y por ſu ſer efetiuo, eſtan muy diſtantes de la perfecion de la cauſa; y por eſto caen defetos en ellos, que no preexiſten, ni vienen de ſus cauſas. SO. Antes parece que de las buenas

Los defetos, é imperfeciones de los efetos no proceden de ſus cauſas.

cauſas

causas vienen los buenos efetos; y los efetos deuen ser tan semejantes à las causas, que por ellos se puedan conocer sus causas. PHI. Aunque de la buena causa viene el buen efeto, no por esto se iguala la bondad, y perfecion del efeto à la de la causa: y aunque el efeto se asemeja à su causa, no por esto le iguala en las cosas perfetiuas. Bien es verdad, que la perfecion de la causa induze perfecion en el efeto proporcionada al mismo efeto, pero no igual à la de la causa: porque assi fuera el efeto causa, y no efeto; ò la causa efeto, y no causa. Aunque es verdad que tan bueno, y perfeto es el efeto para efeto, como la causa para causa: sino que solamente en perfecion no son iguales, antes al efeto falta mucho de la perfecion de su causa, y por esto se hallan defetos en el, los quales no se hallan en la causa. SO. Entiendo la razon, pero querria algun exemplo. PHI. Bien sabes que el mundo corporeo procede del incorporeo, como proprio efeto de su causa, y Artifice: empero no contiene el corporeo la perfecion del incorporeo: y bien vees quanto desfallece el cuerpo del entendimiento. Y aunq̃ tu halles muchos defetos en el cuerpo como la medida, la diuision, y en en algunos la alteracion, y la corrupcion, no por esso juzgaras que preexisten en las causas intele-

Diferécia que ay entre la causa y su efeto.

Igualdad del efeto à la causa: solamẽte difieren en perfecion.

intelectuales dellos en modo defetuoso : sino juzgaras que esto es en el efeto, solamẽte por el defeto suyo à la causa. Asi la pluralidad, diuision, y diuersidad, que se hallan en las cosas mundanas, no creas que preexisten en las noticias Ideales dellas: antes lo que enel entendimiento diuino es vno indiuisible, se multiplica Idealmente hàzia las causadas partes del mundo; y en respeto dellas las Ideas son muchas, pero en esse entendimiento es vna, è indiuisible. SO. Como quieres tu, que las noticias de muchas, y diuersas cosas sea vna en si? PHI. Essas muchas cosas no son partes del vniuerso. SO. Si. PHI. Y todo el vniuerso con todas sus partes no es vno en si? SO. Vno es verdaderamente. PHI. Luego la noticia del vniuerso, y su Idea es vna en si, y no muchas. SO. Si, pero como el vniuerso, siendo vno, tiene muchas partes diuersamente essenciadas; assi aq̃lla noticia, è Idea del vniuerso tẽdra en si muchas diuersas Ideas. PHI. Quando bien te concediesse que la Idea del vniuerso contiene muchas diuersas Ideas de las partes del vniuerso, no ay duda, sino que assi como la hermosura del vniuerso precede à la hermosura de las partes, porque la hermosura de cada vna es participada de la hermosura del todo: assi la hermosura de la Idea de todo el vniuerso precede à la hermosura de las Ideas parciales, y ella como

De q̃ manera las Ideas son muchas, y vna, è indiuisible.

La Idea d̃l vniuerso es vna en si, y no muchas.

como primera es verdadera hermoſura, y participandoſe à las otras Ideas particulares las haze hermoſas gradualmente. Empero la multiplicacion de las Ideas apartadamente vna de otra, no es de conceder: porque aunque la primera Idea del vniuerſo, que eſtà en la mente del ſummo hazedor, ſea multifaria (eſto es, de muchas maneras) con orden à las eſſenciales partes del mundo, no por eſſo aquella multifariedad induze en ella diuerſidad eſſencial, ſeparable, ni particion dimenſionaria, ni numero diuidido, como haze en las partes del vniuerſo: ſino que es de tal manera multifaria, que queda en ſi indiuiſible, pura, y ſimplicifsima, y en perfeta vnidad, conteniendo juntamente la pluralidad de todas las partes del vniuerſo produzido con todo el orden de ſus grados: de tal ſuerte, que donde eſtà la vna, eſtan todas, y las todas no quitan la vnidad de la vna. Alli el vn contrario no eſtà diuidido del otro en lugar, ni diuerſo en eſſencia oponente, ſino que juntamente en la Idea del fuego, y en la del agua, y en la del ſimple, y en la del compueſto, y en la de cada parte eſtà la del vniuerſo todo; y en la del todo, la de cada vna de las partes: de tal ſuerte, que la multitud en el entendimiento del primer Artifice, es la pura vnidad, y la diuerſidad es la verdadera identidad, en manera tal, que mas ayna puede el hombre comprehender

La Idea q̃ eſtà en el entẽdimiẽto diuino, aunque es con orden multiplicada à las muchas partes del vniuerſo, no por eſſo admite en ſi diuerſidad, diuiſion, ni numero diuidido.

eſto

La materialidad de las palabras impide la precissa ostension de las cosas espirituales.

esto con la mente abstracta, que dezirlo con la lengua corporea: porque la materialidad de las palabrss impide la precissa demonstracion de tanta puridad, legissima del pintar corporeo. SO. Pareceme que entiendo esta leuantada abstracciō, y como en la vnidad consiste multifaria causacion, y como del vno simplicissimo dependen muchas apartadas cosas: pero si me diesses algun exemplo sensible, me agradaria mucho. PHI. Acuerdo

Exéplo del Sol para la vnidad, y relatiua diuersidad, y multitud de la primera Idea

me auerte dado ya en esto vn exemplo visible del Sol con todas las colores y luz corporea particular, porque todas dependen del, y en el consisten (como en la Idea) todas las essécias de las colores, y la luz del vniuerso con todos sus grados: empero en el no estan multiplicados, y diuididos, como en los cuerpos inferiores q̃ el alumbra; sino en vna essencial luz Solar, que con su vnidad contiene todos los grados, y diferécias de las colores, y la luz del vniuerso. De aqui veras que quando esse puro Sol se imprime en las nuues humidas opuestas, haze el arco llamado Iris, compuesto de muchas y diuersas colores mezcladas, de tal suerte, que no podras conocer, si estan todas juntamente, ò cada vna por si. Y assi tambien quãdo se representa esse Sol en nuestros ojos, causa en nuestra pupila vna multitud de colores y luzes diuersas todas juntamente, de tal suerte, q̃ sentimos la multiplicacion

que

que eſtà con la vnidad, ſin poder dar entre ellos diuerſidad alguna ſeparable. Deſta manera haze tambien luſtroſas otras coſas, que en el ayre, y en el agua ſe imprime con muchedumbre de colores, y de luz juntamẽte ſin diuiſion vna de otra, ſiendo ella vna ſimple. Aſsi que la ſimplicisſima luz Solar, aunque en ſi contiene en vnidad todos los grados de la luz, y colores, ſe repreſenta con multitud de colores y de luz en los cuerpos diuerſos, apartadamente vna de otra, y en nueſtros ojos, y en nueſtros diafanos (como el ayre, y el agua) con multifarias, y reſplandecientes colores todo juntamente; porque el tranſparente diſta menos de ſu ſimplicidad, que el cuerpo eſcuro, para recebirla vnidamente. Deſta manera imprime el entendimiento del ſummo hazedor ſu pura, y hermoſiſsima Idea, la qual contiene todos los grados eſſenciales de la hermoſura de los cuerpos del vniuerſo, con muchedumbre apartada de hermoſas eſſencias, y diuerſos grados graduados; y en nueſtro entendimiento, y en los otros Angelicos, y celeſtiales ſe repreſenta cõ multifaria (eſto es, de muchas maneras) vnida hermoſura, ſin alguna diuiſion apartada. Y tanto es la multitud mas vnida, quãto el entendimiento q̃ la recibe es mas excelẽte en actualidad, y claridad: y la vniõ mayor le cauſa mayor hermoſura, y mas propinqua à la primera

y ver-

y verdadera hermoſura de la Idea intelectual, que eſtà en la mente diuina. Y para mayor ſatisfacion tuya, ſin eſte exemplo de la ſemejança del Sol, te dare otro del entendimiento humano, que en naturaleza es conforme al exemplar. Bien vees que vn concepto ſimple intelectual ſe repreſenta en nueſtra fantaſia, ò ſe conſerua en nueſtra memoria, no en aquella vna intelectual ſimplicidad, ſino en vna multifaria, y vnida imaginacion, q̃ emana del vnico y ſimple concepto; y ſe repreſenta en nueſtra pronunciacion con muchedumbre apartada de bozes diuiſamente numeradas: porque en nueſtra fantaſia, ò en la memoria eſtà la repreſentacion del concepto de nueſtro entẽdimiento, de la manera que el Sol ſe imprime en el diafano, y como la hermoſura diuina eſtà en todo entendimiento criado. Y en la prolacion ſe imprime el concepto de la manera que la luz del Sol ſe repreſenta en los cuerpos opacos, y como la hermoſura y ſabiduria diuina en las diuerſas partes del mũdo criado. Demanera que la ſemejança de la participacion de la ſumma hermoſura y ſabiduria la podras conocer, no ſolamente en la luz Solar viſiua, pero tambien en el ſimulacro mas proprio de la repreſentacion de nueſtros conceptos intelectuales en el ſentido interior, ò en el oydo exterior.

Exemplo del concepto intelectual para la vnidad y pluralidad de la Idea diuina del primer entẽdimiento.

SO. Entera ſatisfacion me has dado con el exemplo

plo de la repreſentacion de la luz Solar en las dos maneras de recebirla, que es grueſſo opaco, y ſutil diafano, ſemeſante à la repreſentacion de la diuina Idea intelectual enel vniuerſo criado en las dos naturalezas que la reciben, que es la corporea, y la eſpiritual intelectiua. El qual Sol con ſu luz, como ya me has dicho, es exemplo, no ſolamente de la Idea y entendimiento diuino, pero verdadero ſimulacro hecho por el à ſu imagen: porque de la manera que el Sol participa ſu reſplandeciente hermoſura eſtendidamente, ò apartadamente à los diuerſos cuerpos grueſſos opacos, participa el entendimiento diuino ſu hermoſura Ideal eſtendidamente, y diuididamente en todas las eſſencias de las diuerſas partes corporeas del vniuerſo. Y de la manera que el Sol comunica ſu hermoſura, y reſplandeciente claridad con multifaria vnidad en los cuerpos ſutiles tranſparentes; aſsi participa eſſe entendimiento diuino ſu hermoſura Ideal cõ multifaria vnidad en los entendimientos produzidos humanos, celeſtiales, y angelicos. Pero ſola vna coſa deſſeo ſaber tocante à la primera hermoſura, que tu la pones ſer forma exemplar, ò Idea de todo el vniuerſo produzido, aſsi corporeo, como eſpiritual; eſto es, la noticia, y el ordẽ ſuyo preexiſtente en la mente ò entendimiento diuino, ſegũ el qual fue el mundo cõ todas ſus partes produzido:

Semejãça entre el Sol y el diuino entẽdimiento.

y siendo esta Idea del vniuerso la primera y verdadera hermosura, como dizes, seguir se hia, que la hermosura del mundo en hermosura fuesse sobre toda otra hermosura, como primera, que me parece fuera de razon: porque la hermosura del entendimiento y mente diuina precede manifiestamente à la hermosura de la Idea y noticia exemplar, que esta en el, y produzida del, como precede la hermosura de la causa productiua al efeto. No es luego essa Idea la primera hermosura, como dizes, sino la del entendimiento y mente diuina, de quien ella emana, y su hermosura. PHI. Tu duda nace del engañoso, y no suficiente conocimiento, causado del necessario vso de los improprios vocablos; que porque dezimos, que la Idea del mundo esta en el entendimiento, ò mente diuina, piensas que es otra cosa la Idea que esse entendimiento, ò mente, en que ella esta. SO. Necessario es cierto dezirlo, porque la cosa, que esta en algo, es otra de necesidad, que aquello en que esta. PHI. Si, si propriamente estuuiesse en el, pero la Idea no existe propriamente en el entendimiento, antes es el mismo entendimiento y mente diuina: porque la Idea del mundo es la summa sabiduria, por la qual fue el mundo hecho. Y la sabidu-

La Idea, el entendimiento y mente diuina, y la summa sabiduria, es vna misma cosa.

ria

ria diuina es el Verbo, y su entendimiento, y su propria mente: porque no solamente en el, pero tambien en todo actual entendimiento produzido la sabiduria, y la cosa entendida, y el mismo entendimiento es vna misma cosa en si, y solamente acerca de nosotros es representada en estos tres modos su simplicissima, y pura vnidad. Pues si esta vnidad cabe en qualquier entendimiento criado, quanto mas en el summo y purissimo entendimiento diuino, que es de todas maneras vno mismo con la sabiduria Ideal. Assi que la hermosura de essa Idea es la misma hermosura del entendimiento; no que estè en el la hermosura, como en subjeto, sino que el mismo entendimiento, ò Idea es la misma primera hermosura: por la qual toda cosa es hermosa. SO. Luego tu no quieres que la mente y entendimiento diuino sea otra cosa que el dechado del vniuerso, por el qual fue produzido? PHI. No otra cosa por cierto.

En qualquier entẽdimiento actual, el inteligente y la cosa entendida, y la inteligencia es vna misma cosa.

La hermosura de la Idea es la misma q̃ la del entendimiẽto.

SO. Luego seria el entendimiento diuino solamente para seruir al ser del mundo, pues que no es otra cosa que el dechado para produzirlo, y en si mismo ninguna excelencia tendria. PHI. Esso no se sigue, porque el entendimiento diuino es por si excelentissimo, y eminentissimo sobre todo el vniuerso produzido: y aunque te digo

que es exemplar ſuyo, no quiero dezir que fue hecho para el, como el inſtrumento, y el modelo para las coſas artificiadas: empero digo, que ſiendo el perfetiſsimo, reſulta, y ſe deriua del todo el vniuerſo à ſemejança ſuya, como ſu imagen: y el es tanto mas excelente que el vniuerſo, quanto lo es la verdadera perſona mas que ſu imagen, y la luz mas que la proporcionada ſombra: y por tanto aquella ſumma hermoſura quando eſta en ſi, es puriſsima, ſimpliciſsima, y en perfetiſsima vnidad: y en el vniuerſo, y en las muchas partes ſuyas ſe produze, y diſtribuye en vnidad multifaria del vnico todo, en gran diſtancia de ſu perfecion: quanta es la diſtancia del efeto à la eminēte cauſa, ſegun te he dicho. SO. Aquietame el animo eſta Teologica, y abſtracta vnion, y conozco que la ſumma hermoſura es la primera ſabiduria: y eſta comunicada en todo el vniuerſo, y en cada vna de ſus partes las haze hermoſas. Aſsi que ninguna otra hermoſura ay que la ſabiduria, ò ſea la participable, ò la comunicada: la vna produziente, y la otra produzida: aquella puriſsima y ſummamente vna, y eſtotra derramada, eſtendida, apartada vna de otra, y multiplicada: pero ſiempre à imagen de aquella ſumma, y verdadera hermoſura, primera ſabiduria. Empero de vna coſa ſolamente quiero que me aquietes el animo, y es, que

Excelécia del entendimiento diuino ſobre todo el vniuerſo.

La hermoſura diuina es duplex, comunicable y comunicada, produziēte, y pduzida: la vna ſummamente vna, la otra multiplicada, derramada, y apartada vna de otra.

que siẽdo la primera hermosura, como has dicho, essa sabiduria diuina Idea del vniuerso, ò el entendimiento produzido, ò su mẽte, parece que la hermosura de esse Dios precediesse à esta, y que fuesse la verdadera y primera hermosura; y estotra que hazes primera mas ayna parece segunda: porque el sabio precede à la sabiduria, y el inteligente al entẽdimiento: luego deue ser primera hermosura la del summo sabio è inteligente; y la segunda la de su entendimiento, y summa sabiduria. Quanto mas que essa sabiduria es la Idea del vniuerso, dechado y modelo del mundo artificiado, como has dicho, à la qual es necessario, que concedas q̃ precede el summo hazedor: porq̃ el arquitecto conuiene q̃ preceda al modelo exẽplar de su artificio, y q̃ el modelo sea primero causado del arquitecto, y mediante el, artificiada la obra. Y precediẽdo el summo Artifice à la Idea del vniuerso, conuiene que su hermosura sea primera que la Idea, assi como la hermosura de la Idea es primera hermosura, que la del vniuerso produzido: Luego la hermosura de la Idea y entendimiento primero, ò de la mente y sabiduria diuina es segunda en orden de las hermosuras, y no primera; y la primera sera la del summo Maestro, y no la Idea, como has dicho. PHI. No me desplaze que tambien ayas mouido essa duda, porque la ab-

ſolucion della te lleuara al termino final deſta materia, y te reintegrara enel conocimiento dela ſumma y verdadera hermoſura, primera y eminentiſsima ſobre todas las otras. Primero abſoluere tu duda con mucha facilidad, moſtrãdote que el primer entendimiento, de mente de Ariſtoteles, es vno miſmo con el ſummo Dios en ninguna coſa diuerſo, ſino en los vocablos, y maneras de filoſofar acerca de noſotros de ſu ſimplicisſima vnidad: porque el tiene que la eſſencia diuina no es otra coſa, que la ſumma ſabiduria y entendimiento: la qual ſiendo puriſsima, y ſimpliciſsima vnidad produze al vnico vniuerſo con todas ſus partes ordenadas à la vnion del todo: y aſsi como lo produze, lo conoce todo, y conoce todas ſus partes, y partes de las partes en vn ſimpliciſsimo conocimiento, eſto es; conociendoſe à ſi miſmo, que es ſumma ſabiduria; de la qual depende el todo, como imagen y ſemejança ſuya: y en el es lo miſmo, el conociente y el conocido, el ſabio y la ſabiduria; el inteligente y el entendimiento, y la coſa del entendida. En la qual diuina eſſencia, ſiendo ella ſimpliciſsimamente vna ſin alguna multiplicacion, conſiſte el conocimiento perfetiſsimo de todo el vniuerſo, y de cada vna de las coſas produzidas mucho mas eminente, perfeta, y diſtintamente, y en manera mucho mas perfeta y acabada,

Opiniõ de Ariſtoteles acerca del entendimiento diuino.

El conocimiẽto del vniuerſo conſiſte perfetiſsimamente enel conocimiento que la diuina eſſencia tiene de ſi miſma.

bada, que en el conocimiento que ſe toma de las miſmas coſas de cada vna diuididamente: porque eſte conocimiento es cauſado de las coſas conocidas, y conforme à ellas diuiſo, y multiplicado, è imperfeto: pero aquel conocimiento es primera cauſa de todas las coſas, y de cada vna dellas de por ſi, y por tanto es libre y no tiene neceſsidad de los efetos para el conocimiento dellos: que puede por la vnidad y ſimplicidad del entendimiento tener infinito, y perfetiſsimo conocimiento, aſsi de todo el vniuerſo, como de cada vna de las coſas produzidas, haſta la vltima parte ſuya. Filoſofando pues por eſta via Peripatetica de la eſſencia diuina, es manifieſta la abſolucion de tu duda, que ſiendo Dios ſu miſma ſabiduria, primer entendimiento, Idea del vniuerſo; ſu hermoſura es la miſma que ſu ſabiduria, y que ſu entendimiento, y que la Idea del todo: y eſta, como te he dicho, es la verdadera y primera hermoſura, por cuya mayor, ò menor participacion toda coſa de las del vniuerſo viene à ſer mas ò menos hermoſa: y el miſmo vniuerſo que la contiene toda, y el que mas la participa, como ſu propria imagen: y de ſus partes la naturaleza intelectual es aquella en quien mas ſemejante, y mas perfetamente ſe imprime, y la que mas recibe de ſus rayos.

La naturaleza intelectual recibe delos rayos diuinos mas q̃ otra ninguna.

SO. Deſpues deſta reintegracion no me queda mas ſed deſideratiua de nueua beuida en eſta materia, porque de tal ſuerte me ha ſatisfecho eſta tu vltima reſolucion, que mas ayna procuro que mi entẽdimiento ſea informado eſſencialmẽte della, que buſcar mas nueuas coſas. Pero con todo eſſo, porque tu llamaſte Peripatetica à eſta primera via de mi ſatisfacion, ſi por ventura ay otra alguna que me conuenga entender, te ſuplico me la comuniques, que yo no la merezco por propria ganancia.

PHI. Tambien ay otro camino de reſponder à tu duda: concediendote que la ſabiduria y entendimiento diuino, Idea del vniuerſo, es en alguna manera diſtinta, y otra q̃ el ſummo Dios; porque parece q̃ aſsi lo afirma Platon: porque el tiene que el entẽdimiento y ſabiduria diuina (que es el verbo Ideal) no es propriamente el ſummo Dios, ni menos en todo otro, y diſtinto del; ſino que es vna coſa ſuya dependiente, y emanante del, como la luz del Sol, y no apartada, ni del diſtinta realmẽte. Y à eſte ſu entẽdimiento, ò ſabiduria llama opifica del mundo, Idea ſuya: y q̃ en ſu ſimplicidad y vnidad contiene todas las eſſencias, y formas del vniuerſo: à las quales llama Ideas: eſto es, que en la ſumma ſabiduria ſe contienen todas las noticias del vniuerſo, y de todas ſus partes: de las quales noticias ſon produzidas todas las coſas, y conoci-

Opiniõ de Platon, à cerca de la ſumma ſabiduria, y entẽdimiẽto diuino.

das

das conjuntamente. El summo Dios (a quien el algunas vezes llama summo bien) dize ser sobre el primer entendimiento, conuiene à saber, aquel origen de quien el primer entendimiento emana, y dize que no es ente, sino sobre ente: porque la essencia primera es el primer ente, y el primer entẽdimiento es primera Idea: y tanto lo halla oculto de la pura abstracta mente humana, que à penas halla nombre que ponerle; y por esto las mas vezes le llama Ipse, sin otra propriedad de nombre, temiendo que ningun nombre que la mente humana puede produzir, y la lengua material puede pronunciar no es capaz de propriedad alguna del summo Dios. Y ya quisieron seguir este camino (aunque imperfetamente) algunos Peripateticos, como fueron Auicena, y Algazeli, y Rabi Moyse nr̃o, y sus sequaces, los quales dizen, q̃ el mouedor del primer cielo (cuerpo que contiene todo el vniuerso) no es la primera causa, sino el primer entendimiento, ò inteligente, primero, è inmediatamente produzido de la primera causa: la qual es sobre todo entendimiento, y sobre todos los mouedores de los cuerpos celestiales: segun que mas largamente lo entendiste, quando hablamos de la comunidad del amor. Pero desta opinion yo no te dire otra cosa, porque ella fue vna composicion de las dos vias teologales de Aristoteles, y Platon,

Platõ, que Dios es sobre el primer entendimiento, y sobre todo ente.

IPSE. Nõbre con que Platõ nõbra muchas vezes a Dios.

mas baxa, disminuyda, y menos abstracta, que ninguna dellas. SO. Segun esta via Platonica pareceme eficaz mi duda, porque precediendo el summo Dios al primer entendimiento, su diuina hermosura deue ser la verdadera, y primera hermosura, no la del primer entendimiento, como has dicho. PHI. Ya yo yua à absoluerla. Sabras que el summo Dios no es hermosura, sino primer origẽ de su hermosura: y su hermosura, que es la que primero del emana, es su summa sabiduria, ò entendimiento, y mente Ideal. Assi que esta, aunque es emanante de Dios, y dependiente del, con todo esso es la primera, y verdadera hermosura diuina; porque Dios no es hermosura, sino origen de la primera, y verdadera hermosura suya, que es su summa sabiduria, y entendimiento Ideal. Por lo qual concedido que Dios sabio, ò inteligente precede à su summa sabiduria y entendimiento, no por esso es de conceder que su hermosura preceda à la hermosura de su summa sabiduria: porque su sabiduria es su misma hermosura, y la precedẽcia que Dios tiene à su sabiduria la tiene à su hermosura, que es la primera, y verdadera hermosura, y el como autor de la sabiduria no es hermosura, ni sabiduria, sino fuente de donde emana la primera hermosura, y la summa sabiduria. Y la hermosura que el tiene es essa summa sabiduria suya: la

Dios es origen, principio y fuẽte de donde emana la summa sabiduria, y hermosura, y mẽte Ideal.

qual

qual comunicada haze hermoso à todo el vniuerso, y à todas sus partes. Assi que en el mundo ay tres grados en la hermosura; el Autor della, Ella, y el que participa della, conuiene à saber, hermoso que hermosea, hermosura, y hermoso hermoseado. El hermoso hermoseante padre de la hermosura es el summo Dios; y la hermosura es la summa sabiduria, y el primer entendimiento Ideal; y el hermoso hermoseado hijo de essa hermosura es el vniuerso produzido. SO. La suprema abstraccion desta segunda via de la absolucion me leuanta el entendimiento de tal manera, que me parece que apenas es mio, y mas ayna se me assemeja rayo de aquel primer entendimiento diuino, y summa sabiduria: empero para mi mayor satisfacion, dime porq̃ à Dios summo bien no le llamas hermosura, como hazes à su primer entendimiento, sin que aya necessidad de dar origẽ y principio à la primera hermosura, como lo das à la sabiduria, y entendimiento primero. PHI. Porque à la sabiduria mas ayna q̃ al sabio de quien ella emana parece cõuenirle este nõbre de verdadera hermosura, y la razon es, q̃ la hermosura es cosa de su hermosura visible, ò con los ojos corporeos, ò cõ los del entendimiento; y por la complacencia, gracia, amor, y deleyte que ella causa enel que la vee, se llama hermosura. Y (segun te he dicho) ninguna

vista

Tres grados que ay en la hermosura.

Esta pregunta, y su respuesta se declara, y entiende mejor adelante cõ el exemplo q̃ para ella se da del Sol, y de su luz.

Razõ por que no llama hermosura à Dios como à su sabiduria y primer entendimiento.

La hermosura diuina se vee en la obra del vniuerso.

viſta intelectual produzida puede penetrar mas q̃ haſta la ſabiduria diuina: pero el principio della, aunque conoce que es, por el conocimiento que tiene de eſſa ſabiduria, no puede diſcerner en el miſmo coſa, que pueda dezir hermoſura: y por eſto intitula al ſummo hermoſo origen, y principio de la hermoſura. Y à la ſumma ſabiduria, la qual conoce por la ordenada obra ſuya con ſus proporcionadas partes la llama con razon primera, y verdadera hermoſura: porque la vnidad della, porque contiene todos los grados eſſenciales, ò Ideales, ſe repreſenta ſummamente hermoſa en los entendimientos que la pueden contemplar. Eſte conocimiento de la hermoſura, no es poſsible, que ſe aya del puriſsimo, y oculto origen, y principio della: porque ſi no ſe le puede dar nombre, que propriamente le ſinifique, como ſe le podra apropriar hermoſura? Y en eſto podre darte por exemplo al Sol ſimulacro, è imagen corporea de la incorporea diuinidad: porque la mayor hermoſura que los ojos corporeos pueden ver del Sol, es la propria luz que le rodea; y aun con grandiſsima dificultad pueden los ojos carnales afijarſe en ella para la juzgar. Al fin conocen que aquella es la primera, y ſumma luz del vniuerſo, de la qual depende qualquiera otra luz enel mũdo: aſsi como los ojos intelectuales hazen de la ſumma ſabi-

La ſabiduria diuina ſe conoce en ſu ordẽ y gouierno.

Ninguna viſta intelectual produzida puede penetrar mas que haſta la hermoſura Ideal.

El origen y principio de la ſumma hermoſura, y ſabiduria diuina no ſe puede alcançar.

Exemplo del Sol, cõ el qual baſtantiſsimamente ſe declara, no ſolo la reſpueſta, pero aun la pregunta arriba hecha.

ſabiduria primera hermoſura. Pero de la ſuſtancia intima del Sol, de quien aquella primera circundãte ò coligada luz depende, los ojos carnales ninguna claridad, hermoſura, ò otra coſa alguna puedẽ juzgar, excepto conocer que es vn cuerpo ò ſuſtãcia, que da, y produze aquella ſu hermoſiſsima luz conjunta à el; de la qual dependen todas las luzes, y hermoſuras del mundo corporeo: aſsi como los ojos intelectuales no pueden conocer otra coſa aliende de la ſumma hermoſura, y ſabiduria, ſino q̃ ay vn ſummo hermoſo, y ſabio origen della. Y aſſi como aquella primera luz del Sol es produzida del primer reſplandeciente, y produze todos los lucidos, que ſon los hermoſos corporeos del mũdo: aſsi aquella ſumma ſabiduria, y hermoſura depende del ſummo hermoſo, ò hermoſeante: y haze por ſu participacion todos los hermoſos corporeos, è incorporeos del mundo produzido.

SO. Deſpues deſto ya no me queda otra coſa que preguntarte, ſino que me digas, qual deſtas vias teologas es la que mas te aquieta el animo.

PHI. Sabida coſa es que yo ſoy Moſayco, en la ſabiduria teologal me abraço con eſta ſegunda via, porque verdaderamente es Teologia Moſayca: y Platon, como aquel que tuuo mayor noticia deſta antigua ſabiduria, que Ariſtoteles, la ſiguio. Y Ariſtoteles, cuya viſta en las coſas abſtractas fue

El autor ſigue la dotrina de Platõ, porque es Teologia Moſayca.

algun

algun tanto mas corta, no teniendo la enseñança de nuestros Teologos antiguos, como Platon, ne go aquello escondido, que el no pudo ver, y junto à la summa sabiduria la primera hermosura; de la qual saciado su entendimiento, sin mirar mas adelante, afirmò que aquella era el primer principio incorporeo de todas las cosas. Empero Platon, auiendo aprendido de los viejos de Egypto, pudo sentir mas adelante, aunque no alcanço a ver el escõdido principio de la summa sabiduria, ò primera hermosura, y hizo la segundo principio del vniuerso dependiente del summo Dios principio de todas las cosas. Y aunq̃ Platon fue maestro de Aristoteles tantos años, al fin en las cosas diuinas, auiendo sido Platon dicipulo de nuestros viejos, aprendio de mejores maestros, y mas que Aristoteles del; porq̃ el dicipulo del dicipulo no puede alcançar al dicipulo del maestro. Y aunque Aristoteles fue sutilissimo, creo yo, que en la abstraccion su ingenio no podia leuantarse tanto como el de Platon. Y el no quiso, como los otros, creer al maestro lo q̃ las proprias fuerças de su ingenio no le descubrian. SO. Pues yo, en seguir tu dotrina, hare à la Platonica; entendere lo que pudiere, y el resto te creere como à quien vee mejor, y mas adelante que yo. Pero querria que me mostrasses donde sinificarõ esta verdad Platonica, Moysen,

Platon aprendio en Egypto

Platon en las contẽplaciones diuinas, es preferido à Aristoteles.

Arrogancia de Aristoteles.

ſen,y los otros ſantos Profetas. PHI.Las primeras palabras q̃ Moyſen eſcriuio fueron, Enel principio crio Dios el cielo y la tierra: y la antigua interpretació Caldea,donde noſotros dezimos en el principio, dize, Cō ſabiduria crio Dios el cielo y la tierra: porq̃ la ſabiduria ſe dize en Hebraico principio, como dixo Salomon, principio es la ſabiduria, y la dicion,in,puede dezir,cum. Mira como la primera coſa q̃ nos mueſtra,es,q̃ el mūdo fue criado por ſabiduria,y q̃ la ſabiduria fue el primer principio creāte:para declararnos, que el ſummo Dios criador,mediāte ſu ſumma ſabiduria primera hermoſura crio,y hizo hermoſo todo el vniuerſo criado. Aſsi q̃ las tres primeras palabras del ſabio Moyſen nos ſeñalaron los tres grados delo hermoſo,Dios, Sabiduria,y Mundo, y el ſapientiſsimo Rey Salomō,como ſequaz y dicipulo del diuino Moyſen, declara eſta ſuprema ſentēcia en los Prouerbios,diziēdo,El Señor cō ſabiduria fundò la tierra,cōpuſo los cielos cō ſumma ciēcia:por ſu entēdimiēto fueron rōpidos los abiſmos,y los cielos diſtilā rocio. Dedonde el enſeña diziēdo,Hijo mio no la apartes de tus ojos,mira,y guarda los ſummos pēſamientos,los quales ſerā vida de tu anima,&c. no ſe pudo eſcriuir eſto mas claro. SO. Tābiē cōcede Ariſtoteles, q̃ Dios hizo con ſabiduria toda coſa, como la concede Platon,pero la diferencia es, que el

Cōcuerda la opinion de Platon con la doctrina de Moyſen,y con la del Rey Salomon.

pone

pone ſer la ſabiduria vna miſma coſa con Dios: y Platon dize que depende del. Tu, que dizes que lo Platonico es Moſayco, querria que me moſtraſſes eſta diferécia clara en lo antiguo. PHI. Los primeros nueſtros en coſas ſemejantes hablaron preciſſamente, y no dixerõ crio Dios ſabio, ò crio ſabiamente; ſino dixeron Dios con ſabiduria, por moſtrar que Dios es el ſummo Criador, y la ſabiduria es medio, è inſtrumento, por el qual fue la creacion. Y eſto veras mas claro enel dicho del deuoto Rey Dauid, que dize, Con la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y con el eſpiritu de ſu boca todo ſu exercito. El Verbo es la ſabiduria, y ſemeja ſe al eſpiritu que ſale de la boca, que aſsi emana del primer ſabio la ſabiduria, y no ſon ambos à dos vna miſma coſa, como dize Ariſtoteles. Y para mayor euidencia, mira quan claramente lo pone el Rey Salomõ, tambien en los Prouerbios, quando principia diziendo, Yo ſoy la ſabiduria. Y declara como ella contiene todas las virtudes, y hermoſuras del vniuerſo, ſciencias, prudencias, artes, y las virtudes abſtinentes, y al fin dize, Yo tengo conſejo, y razon, yo ſoy entendimiento, yo tengo fortaleza, y comigo reynan los Reyes, y los grandes conocen la verdad: yo amo à los que me aman, y los que me buſcan me hallan: todas las hermoſuras diuinas tengo comigo dignas, y

juſtas,

ſuſtas, para participar las mucho à mis amigos, y henchirles ſus teſoros. Y deſpues que à dicho, como has viſto, de que manera viene de la ſabiduria diuina todo el ſaber, virtud, y hermoſura del vniuerſo, las quales coſas ella comunica en gran abũdancia al que la ama, y ſolicita: declarando de quã ſumma ſabiduria viene, continùa diziendo, El Señor me produxo en el principio de ſu camino antes de ſus obras antiguamente, deſde la eternidad fuy exaltada de la cabeça de las mayores antiguedades de la tierra: antes que fueran los abiſſos fuy produzida, antes que fueran los abundantes origines del agua, antes que los montes, y los valles, y todos los poluos del mundo: quando compuſo los cielos alli eſtaua yo, y quando ſeñalaua termino ſobre la haz del abiſſo: quando puſo ſitio al mar, y à las aguas, que no paſſaſſen ſu mandado. Y quando ſeñalò termino à los fundamentos de la tierra, entonces yo artificio, ò arte eſtaua cerca del, exercitandome en hermoſos y deleytables artificios, jugando cada dia en ſu preſencia, jugando cada hora en el mundo, en el mundo, y en ſu terreno: y mis deleytes con los hijos de los hõbres: por tãto hijos mios oydme, y guardad mis preceptos, &c. Mira, ò Sophia, cõ quãta claridad nos moſtro eſte ſapientiſsimo Rey, que aquella ſumma ſabiduria emana, y es produzida del ſummo Dios, y

no son vna misma cosa(como quiere Aristoteles) à la qual llama principio de su camino, porque el camino de Dios es la creacion del mundo, y la summa sabiduria es el principio della, con la qual fue el mundo criado: declarando con nombre de sabiduria la palabra de Moysen, In principio crio Dios, &c. Y declara auer sido esta la primera produccion diuina, como summa sabiduria, precediente à la creacion del vniuerso, porque mediante ella todo el mundo, y sus partes fueron criadas. Y llamala(como Platon)arte, o artificio, o summo artifice, porque esta es el arte, o artificio con que todo el vniuerso fue de Dios artificiado, conuiene à saber, exemplar, ò modelo suyo. Y dize, que fue cerca de Dios, por mostrar, que no es diuidido essencialmente el emanante de su origen, sino que son conjuntos. Y dize como todas las hermosuras deleytables, y deleytosas vienen della, assi al mundo celestial, como al terrestre. Y declara que sus hermosuras en los terrestres son baxas, y ridiculosas, en respeto de las que ella imprime en los hijos de los hombres: porque, como te he dicho, assi como la hermosura de la luz del Sol se imprime en el sutil diafano mas perfetamente, que en el cuerpo opaco: assi la primera hermosura summa sabiduria se imprime mucho mas propria, y perfetamente en los entendimientos criados Angelicos

gelicos y humanos, que en todos los otros cuerpos de ella informados en el vniuerso. Y este sapientissimo Rey no solamente declarò esta emanacion Ideal principio de la creacion, debaxo de especie, y nombre de summa sabiduria, pero tambien lo declaro debaxo de especie y nombre de hermosura en sus cantares: donde hablando de ella, dize. Toda eres hermosa compañera mia, y en ti no ay falta. Mira quan claro señala la summa hermosura Ideal de la sabiduria Diuina, en poner la hermosura en toda ella sin mezcla de algun defecto. Esto no se puede dezir de algun hermoso por participacion, porque de la parte que recibe, el participante ya no es hermoso, y de aquella parte es defectuoso: y cierto el que participa la hermosura, no es todo hermoso. Y llama la compañera, porque le acompaño en la creacion del mundo, como el arte al maestro. Y en otra parte declara la vnidad y simplicidad della, quando dize, sesenta son las Reynas, &c. Vna es la paloma mia, la perfeta mia, &c. Y despues la llama, diziendo, Tu paloma mia escõdida en la altura, muestrame tu presencia, hazme oyr tu boz: porq̃ tu presencia es hermosa, y tu boz suaue. Con estas palabras declarò la simplicissima vnidad de la summa hermosura, y como es oculta por el supremo grado q̃ tiene sobre todos los entes criados. Y la inuoca que

quiera comunicar la hermosura à los cuerpos del vniuerso pressencialmẽte en modo visiuo, y apa rente. Y mas dize vocalmente, y verbalmente, con uiene à saber, en modo sapiente à los entendimien tos criados. Otras muchas cosas dela summa her mosura escriue en sus cantares aquel Rey enamo rado della, que las dexo por no ser prolixo: solamẽ te te dire que asi como señalò la summa hermo sura en la Ideal sabiduria, asi al summo Dios, de quien la hermosura emana, le llamò summo her moso; diziendo, Tu eres hermoso mio amado, y tambien graciosissimo, nuestra cama tambien esta florida: quiere dezir, que no es hermoso como los otros por participacion, sino supremo productor dela hermosura. Y señala la coligacion, y conjun cion dela summa hermosura, que emana con el summo hermoso de quien emana, diziendo que el lecho de ambos esta florido: quiere dezir, que Dios conjunto con la summa hermosura haze flo rido, y hermoso à todo el vniuerso. Tambiẽ decla ra el mismo Rey en el Ecclesiastes la hermosura participada en esse vniuerso, diziendo, El todo hi zo Dios hermoso en su hora: tomada esta manera de hablar de Moysen, que dize, Vio Dios todo lo que hizo y era muy bueno: y à cada vna delas par tes del vniuerso, dize, que Dios la vio buena, y al todo dize que lo vio muy bueno: y lo bueno quie re de-

re dezir hermoſo, y por eſto lo ayunta con el ver, porque la bondad que ſe vee, es ſiempre hermoſura. Y dize, que lo vio, Dios bueno, por moſtrar nos que la viſta diuina, y ſu ſumma ſabiduria hizo hermoſa cada parte de las del mundo, participandole hermoſura, y al todo hizo hermoſiſsimo y boniſsimo, imprimiendo en el toda la ſabiduria y hermoſura diuina juntamente. SO. Gracias te doy por la ſatisfació de mis dudas, y mas por auer ſido con tan claras, y abſtractas noticias de la ſagrada y antigua Teologia Moſayca. Y me doy por ſatisfecha en el conocimiento de la verdadera hermoſura: la qual conozco ſer verdaderamente la ſumma ſabiduria diuina, que reſplandece en todo el vniuerſo, y hermoſea à cada vna de ſus partes con el todo. Solamente quiero que me digas de que manera pone enamoramiento el Rey Salomon en ſus cantares entre el ſummo hermoſo, y la ſumma hermoſura: porque ſiendo el el amante ſeria inferior à la hermoſura amada, ſegun me has enſeñado, y tu lo pones primer productor della; eſto parece que diſcrepa. PHI. Por tu ſatisfacion te dire tambien eſſo. Bien ſabes que Salomon, y los otros Teologos Moſaycos tienen, que el mundo fue produzido à manera de hijo del ſummo hermoſo como de padre, y de eſſa ſumma ſabiduria verdadera hermoſura, como de madre; y dizen q̃

Expoſició del amor del ſummo hermoſo con la ſumma hermoſura q̃ el Rey Salomon eſcriue.

la summa sabiduria enamorada del summo hermoso, como la hembra del perfetissimo varon, y el summo hermoso reciprocando el amor en ella, ella se hizo preñada de la summa potestad del summo hermoso, y pario al hermoso vniuerso con todas sus partes hijo dellos. Y esta es la sinificacion del enamoramiento que Salomon dize en los Cantares del hermosissimo amado con su compañera. Y porque el tiene en ella primera y mas razon deste nombre amado, por ser su principio, y productor: que ella enel por ser produzida, è inferior à el, por esto veras que ella le llama siempre amado, como inferior à superior; y el no la llama jamas amada, sino compañera mia, paloma mia, perfeta mia, hermana mia, como superior à inferior: porque ella con el amor del se haze perfeta, y quita la esterilidad concibiendo, y produze la perfecion del vniuerso: pero el amor en el no es por adquirir perfecion, porque no se le puede añadir, sino por adquirirla para el vniuerso engendrandolo, como à hijo de ambos à dos: aunque tambien resulta en el perfecion relatiua: porque el perfeto hijo haze perfeto padre, pero no essencial y real, como haze en essa hermosura. Y à imagen desto se produze del varon perfeto, y de la hembra imperfeta el indiuiduo humano, que es el Microcosmus; que quiere dezir

El nombre de amado le pertenece mas al summo hermoso, porque es productor, q̃ à la summa hermosura por ser produzida.

El summo hermoso y la summa hermosura son los padres del vniuerso.

Semejāça del mundo pequeño en la producion del grande.

dezir mundo pequeño. Y tambien en el cielo, à manera de hombre y muger enamorados, el Sol y la Luna, como ya te dixe, engendran todas las cosas del mundo. SO. Luego el amoroso matrimonio del hombre, y de la muger, es semejança del sagrado y diuino matrimonio del summo hermoso y de la summa hermosura, del qual viene todo el vniuerso: sino que ay diferencia en la summa hermosura, que no solamente es muger del summo hermoso, pero primero hija produzida del. PHI. Tambien veras la semejança de esso en el primer matrimonio humano, que Eua primero fue sacada de Adam como de padre, y fue hija suya, y despues le fue muger en matrimonio. De todo este discurso creo q̃ deues conocer ya suficientemente como el amor del vniuerso nacio de la primera hermosura como de padre, y del conocimiento q̃ tiene della la primera inteligẽcia criada mouedora del summo orbe q̃ contiene à todo el vniuerso corporeo, desideratiua de lo q̃ le falta de la summa hermosura, y del conocimiento della, como de madre. Y assi todo particular amor se engẽdra de la participacion de aq̃lla summa hermosura, y del conocimiento della à quiẽ le falta, y dessea vnirse cõ ella: y tãto es mayor el amor, quãto la participacion de la summa hermosura, ò el conocimiento della, a quien falta, es mas copioso: y tãto

Semejãça del amor conjugal en el Sol, y en la Luna.

El amor del vniuerso nacio, y quien son sus padres.

El origen de qualquier amor particular, qual es.

mas excelente el amante, quanto es mayor la hermosura que se ama, porque las cosas grandemente hermosas hazen muy hermosos à sus amadores. Luego es justo, ò Sophia, que dexemos las pequeñas hermosuras mezcladas con deformidad, y feos defectos, como son todas las hermosuras materiales y corporeas, y en tanto las amemos en quanto nos guian al conocimiento, y amor de las perfetas hermosuras incorporeas: y tanto las aborrezcamos, y huyamos dellas, quanto nos impiden la fruycion de las claras y espirituales: y amemos principalmente à las grandes hermosuras apartadas de la materia deforme, y feo cuerpo, como son las virtudes y ciencias, que son siempre hermosas, y priuadas de fealdad y defecto: y aun en ellas subamos de las menores à las mayores hermosuras, y de las claras à las clarissimas, de tal suerte que nos lleuen al conocimiento y amor, no solamente de las hermosissimas inteligencias, animas y mouedoras de los cuerpos celestiales, mas tambien al de essa summa hermosura, y del summo hermoso, que da toda hermosura, vida, inteligencia, y ser. Y esto podremos hazer, quando dexaremos las vestiduras corporeas, y las passiones materiales, despreciando no solamente sus pequeñas hermosuras por aquella summa, de quien dependen estas y otras mucho mas dig-

Las hermosuras corporales no se deuẽ amar.

Las virtudes y las ciencias merecẽ ser amadas.

Como se alcança la beatitud.

nas:

nas: pero tambien aborreciendo las, y huyendo las, como à cosas que nos impiden el llegar à la verdadera hermosura en que consiste nuestro bien. Y para ver esta conuiene vestirnos de vestiduras limpias, y puras espirituales, haziendo como el summo Sacerdote, que quando en el dia sagrado de los perdones entraua en el Sancta Sanctorum, dexaua las vestiduras doradas llenas de piedras preciosas, y con vestimentos blancos y candidos impetraua la gracia, y el diuino perdõ: porq̃ quando nuestro conocimiento llegare à la summa hermosura, y al summo hermoso, sera nuestro amor tan ardiente en el, que desamparara qualquiera otra cosa, por amar solamente à ella y à el con todas las fuerças de nuestra anima intellectiua, vnida en su mente pura: mediante lo qual nosotros nos bolueremos hermosissimos; porque los amantes del summo hermoso se hermosean grandemente en su summa hermosura, y entonces gozaremos de la suauissima vnion suya, que es la vltima felicidad, y desseada bienauenturança de las clarissimas animas y puros entendimientos: porque siendo el primer hermoso nuestro progenitor, y la primera hermosura nuestra madre, y la summa sabiduria nuestra patria de adonde venimos; el bien y beatitud nuestra consiste en boluer à ella, y en allegarnos à nuestros

El primer hermoso es nuestro padre. La primera hermosura es nr̃a madre. La summa sabiduria es nuestra patria de donde venimos: nr̃a felicidad consisteen boluer à ella.

padres, felicitandonos en la viſta ſuaue dellos, y deleytable vnion. S O. Dios haga que no quedemos por el camino priuados de tan ſuaue delectacion; y que ſeamos de los que ſon elegidos para llegar à la vltima felicidad, y final bienauenturança. Y de mi quarta pregunta, que es, De quien nacio el amor, yo me doy por no menos ſatisfecha de ti, que de las otras tres, que ſon, Si nacio, Quando nacio, y Donde nacio el Amor. Solamente te queda reſponderme à mi quinta pregunta, que es, Para que nacio el amor en el vniuerſo, y qual es el fin para que fue produzido.

Introducion à la quinta pregunta, Para que nacio el amor.

P H I. Segun lo que has entendido en reſpueſta de las quatro quiſtiones antecedentes del nacimiento del amor, no ay neceſsidad de hablar muy largo en reſpueſta de eſta vltima. Podremos conocer facilmente el fin, para que nacio el amor en todo el vniuerſo: quando conſideraremos el fin del amor ſingular en cada vno de los indiuiduos, aſsi humanos como los otros. Bien vees que el fin de todo amor es la delectacion del amante en la coſa amada: aſsi como el fin del odio es euitar el peſar, que daria la coſa aborrecida: porque el fin que ſe adquiere por el amor es el contrario del que el odio eſquiua: y aſsi los medios dellos ſon contrarios: porque los medios del amor ſon la eſperança, y el ſeguir el deley-

El fin de todo amor es el deleyte.

te;

te: y los del odio son el temor, y el huyr del dolor. De manera que si el fin del odio es el apartarse del dolor, como de malo y feo: el fin del amor sera el acercarse al deleyte, como à bueno y hermoso. SO. Luego tu afirmas, ò Philon, que el fin de qualquiera amor es el deleyte? PHI. Afirmo lo ciertamente. SO. Luego no todo amor es desseo de hermoso como has difinido? PHI. De que manera se sigue esso? SO. Porque ay muchas delectaciones, en las quales no ay hermosura: antes en las que mas enteramente deleytan, como son las del gusto con la dulçura: y las del olfato con su suauidad: y las del tacto no solamente con la amena templança, remedio del excesso del vn contrario con el otro, que lo reduze à temperamento, como el del calor con el frio, y el del frio con el calor, y de lo seco con lo humido, y de lo humido con lo seco, y de otros semejantes, pero especialmente en aquella pungentissima delectacion venerea, que excede à todo deleyte corporeo, en ninguno destos ay hermosura: ni pueden llamarse hermosos, ni feos, y tu los pones por fines del amor, porque todos se adquieren mediante el querer, y el desseo: Luego la verdadera difinicion del amor no es desseo de lo hermoso, como has dicho, sino desseo de deleyte, ò sea hermoso, o no hermoso.

PHI.

PHI. Aunque (como ya te dixe) amor, deſſeo, apetito, querer, y otros vocablos ſemejantes, muchas vezes ſe vſan comunmente en vna miſma ſinificacion: empero quando ſe huuiere de hablar preciſſamente, aura alguna diferencia en los ſinificados dellos, en vnos de diuerſidad, y en otros de mas, ò menos comunidad. Bien es verdad que todo amor es deſſeo, pero no todo deſſeo es verdadero amor preciſſo, qual es el que yo te he difinido. Porque con toda delectacion eſta el deſſeo, y todo deſſeo es de deleyte; pero no con toda delectacion eſta el amor, aunque con todo amor eſta el deleyte, como proprio fin ſuyo. Aſsi que parte de los deleytes ſon fin de todo amor, y todos fin del deſſeo, y el deſſeo ſe ha al amor, y al no amor, como vn genero comun. SO. Luego el amor es vna de dos eſpecies del deſſeo. PHI. Si ciertamente. SO. Y la otra eſpecie que no es amor, como la llamaras? PHI. Llamar la he apetito carnal. SO. Que diferencia hazes del amor al apetito? No es vno miſmo el fin de ambos à dos, que es, lo deleytable? Pues como los hazes aſsi diuerſos? PHI. Verdad, es, que el fin de cada vno dellos es el deleite, pero el fin del amor es el deleyte hermoſo: y el del apetito es el deleyte no hermoſo. SO. Si el fin del apetito fuera el deleyte no hermoſo, fuera feo; y de mas de que es eſtraño que lo feo nos deleyte, porque

Todo amor es deſſeo, pero no todo deſſeo es verdadero amor preciſſo.

El deſſeo contiene dos eſpecies de amor.

El deleyte hermoſo es fin del amor: y el deleyte no hermoſo es fin del apetito.

porque la naturaleza le huye como à contrario, y ſigue lo hermoſo, como à amado: es aſsi miſmo impoſsible: porque todo feo es malo, aſsi como todo hermoſo es bueno, y el deſſeo nũca es jamas de lo malo, que Ariſtoteles dize que lo bueno es lo que todos deſſean, y apetecen. PHI. Acuerdo me auerte reprehendido otra vez eſſe error, que pienſas que todo no hermoſo es feo, y no es aſsi, q̃ muchas coſas ay, que no ſon hermoſas ni feas, por que en la naturaleza dellas no ay de los dos contra rios, conuiene à ſaber, ni hermoſura, ni fealdad, y toda via ſon delectaciones, como todas las que me has nombrado. SO. Ya no me negaras que to do hermoſo no ſea bueno. PHI. No. SO. Luego lo no hermoſo es no bueno, y todo no bueno es malo, que entre ellos no ay medio, como me has dicho. Luego todo no hermoſo es malo, y los de leytes que no ſon hermoſos ſeran malos: lo qual es falſo, porque ſon deſſeados, y todo deſſeado es bueno. PHI. Tambien te engañas en eſſo, que aunque todo hermoſo es bueno, no todo bueno es hermoſo: y aunque todo no bueno es malo, y no hermoſo, no todo no hermoſo es malo, y no bueno: porque lo bueno es mas comun que lo her moſo, y por eſto ay vnas coſas buenas y hermo-ſas, y otras buenas y no hermoſas. Y todo deleyte es bueno en quanto deleyta, y por eſto ſe deſſea: pero

Lo bueno es lo que todos deſſean y apetecen.

Entre hermoſo y feo ay medio.

Entre bueno y malo no ay medio.

Lo bueno es mas comun que lo hermoſo.

Las coſas buenas vnas ſon hermoſas, y otras no hermoſas.

Los deleytes buenos y hermosos son fin del amor.

Los deleytes buenos y no hermosos son fin del apetito carnal.

pero no todo deleyte es hermoso, antes de los deleytes los ay buenos y hermosos, y estos son fin del desseo q̃ es amor. Y ay otros deleytes buenos, y no hermosos, como los que nombraste, que son fin del desseo que no es amor, antes propriamente apetito, conuiene à saber, carnal. SO. Bien entiendo la diferencia que pones entre el desseo amoroso y el apetito, y como son fin del amoroso las delectaciones buenas y hermosas: y del apetito las buenas y no hermosas. Y me admiro, porque me concediste, y pones que toda delectacion es buena, porque es desseada, y todo desseado es bueno: lo qual aunque se toma de Aristoteles, que difinio lo bueno ser lo que se dessea, y por la conuersion de la difinicion con lo difinido, asi como todo bueno es desseado, cōuiene que todo desseado sea bueno, con todo esto vemos lo contrario, que muchos deleytes no son buenos, antes malos, dañosos, y destruydores, no solamente de la sanidad, y vida del cuerpo, empero tambien de la salud, y vida de su anima, y toda via son desseados de muchos, que de otra manera no se siguieran: Asi q̃ no todo desseo es de cosa buena, ni todo desseo es bueno, ni toda delectacion es buena; antes ay muchos desseos y deleytes que son contrarios, y destruydores del bien humano. PHI. Por el dicho de Aristoteles no se concederia que todo des-

La difinicion y el difinido siẽpre se conuierten.

seado

ſeado fueſſe bueno: porque el no dize que lo bueno es lo que ſe deſſea, ſino dize, que el bien es el que todos deſſean, y eſta difinicion ſe conuierte bien con eſſe bueno difinido, porque lo que todos deſſean es verdaderamente bueno. SO. Y qual puede ſer eſte bien que los hombres deſſean? PHI. El miſmo Ariſtoteles lo declara, y dize que es el ſaber, y principia ſu Metafiſica diziendo. Todos los hombres naturalmente deſſean ſaber: y eſto no ſolamente es bueno, empero verdadero, y ſiempre hermoſo. Aſsi que Ariſtoteles no nos cõſtriñio por eſto à dezir q̃ todo deſſeado es bueno. SO. Pues porque me lo concediſte, y aun lo has confirmado? PHI. Porque en efeto es aſsi, que el fin de la voluntad, y del deſſeo es el bien, y todo lo que ſe deſſea es debaxo de eſpecie de bueno, y deleytable, y aſsi todo deleytable (en quanto deleytable) es neceſſario que ſea bueno, y deſſeado. Pero los deſſeos y las delectaciones deſſeadas ſon como los que las deſſean, que vnos ſon templados en ſi, y aſsi ſus deſſeos ſon delectaciones templadas. Y otros deſiderantes ay en ſi deſtemplados, y aſsi ſus deſſeos ſon de las delectaciones deſtempladas. SO. Luego no ſerã buenas. PHI. Verdaderamẽte no ſon buenas en ſi: pero ſon buenas al que las deſſea, porq̃ la deſtẽplança de ſu cõpliſiõ le haze errar, primero en el juizio, y deſpues en el

El bien es lo que todos deſſeã.

Todos los hõbres naturalmente deſſean ſaber.

Todo amor y todo apetito ſigue lo bueno, o el bien.

Los deſſeos y deleytes ſon varios, ſegun la varia naturaleza de los que los deſſean.

en el desseo y en la delectacion desseada, que siẽdo mala, la estima por buena. SO. Luego ay delectaciones que no son buenas, aunque lo parecen, y desseos tambien de cosas no buenas: lo qual es en contra de lo que me has concedido, y afirmado. PHI. Asi como todo deleytable parece bueno, asi participa de alguna cosa buena, que le haze parecer bueno: y el desseo va à el por la parte de lo bueno, que participa: y bien vees que la delectacion (en quanto deleyte) es cosa buena: asi como el dolor en contrario della (en quanto dolor) es malo: Luego no es sin razon, que asi como todo dolor se aborrece, teme, y huye: asi todo deleyte se dessee, espere, y siga. SO. Pues como dizes que ay muchas delectaciones malas, y destempladas: son asi los desseos, y los que los dessean? PHI. En vn subjeto puede auer bien, y mal, no de vna parte sino de diuersas: porque vna cosa puede ser buena en la menor parte suya, y aparente: pero mala en la mayor parte suya y mas intimamente, y existentemente. Y tales son los deleytes malos, y destemplados, que en quanto deleytan son, y parecẽ buenos; pero en si mismos son malos: porque lo bueno que tienen de su forma, esta vnido con la malicia de la materia, y anegado en ella: de donde son malos en si, aunque tienen alguna cosa de bueno aparente, que deleyta. Y aun esto no es bueno absoluto,

La delectacion de su naturaleza siempre es buena.

Variedad de deleytes aparentes ò existentes.

ſoluto, ni aparẽte, ni deleytable à todos, ſino ſolo à ſus deſtemplados deſiderantes, que andan ceuados con el deſſeo del pequeño bien dellos, ſin conſideracion del ſobrado mal, que ay debaxo del. Pero à los templados no los engaña el pequeño bien aparente, porque conocen el grande mal con que eſta mezclado: por lo qual los juzgan no ſer deleytables, ni deſiderables, ſino verdadera pena, que ſe deue aborrecer, temer, y huyr. Y deſtos ſe hallan muchos enel apetito carnal, porque la mayor parte de las delectaciones del guſto, y del tacto venereo, y otras molicies ſon malas, y dañoſas. SO. Pues algunas deſtas delectaciones carnales ay, que ſon verdaderamente buenas. PHI. Si: las que ſon tẽpladas, neceſſarias à la vida humana, y à la progenie: las quales aunque ſon delectaciones carnales, ſon, y ſe llaman honeſtas, porque eſtã medidas, y templadas por el entendimiento principio de la honeſtidad; y los que las deſſean, y los deſſeos dellas ſon verdaderamente virtuoſos, y honeſtos. SO. En las delectaciones hermoſas por ventura ay tambien eſta diferencia de buenas, y malas, como en las q̃ no ſon hermoſas? PHI. Antes muy grande, porque muchas coſas ſe aman por hermoſas, que aunque tienen alguna formal hermoſura aparente, que las haze amadas, aquella hermoſura eſta tan vencida de la deformidad, y

Los deleytes neceſſarios à la vida y eſpecie humana ſiendo templados ſon buenos y honeſtos.

En los deleytes hermoſos tãbien ay diferẽcia de buenos y malos.

Oo feal-

Varios deleytes hermosos en aparencia pero feos y malos en existencia.

fealdad de la materia, que son verdaderamẽte feas, no amables, sino aborrecibles, y de huyr. Y de la suerte destas es la hermosura del oro, de los ornamentos, delas joyas, y delas otras cosas materiales, superfluas, y no necessarias à la vida. El amor delas quales propriamente se llama codicia, y auaricia. Y dela mismna manera parecen hermosos los razonamientos, oraciones, y versos que son donayrosos, y consonantes, y contienẽ sentencias deshonestas, y suzias. Lo mismo todas las vagabũdas fantasias, è imaginaciones, lindas à la aparẽcia: las quales son dela razon intelectual juzgadas por feas. Y desta suerte son la ilicita gloria y honor, y el injusto dominio, è imperio: que como hermosos aparentes son desseados, siendo en si feos, y deshonestos: El amor delos quales se dize ambicion. Y el desseo de todas las cosas desseadas hermosas, y buenas aparentes, y no existentes, comunmente se llama antojo sin razon. SO. Luego segun esto ay quatro maneras de delectaciones, dos buenas y hermosas, y dos buenas y no hermosas. La vna delas buenas y hermosas es existente, y la otra es aparente. Y assi la vna delas buenas y no hermosas, es de bien existente, y la otra de bueno aparente. Ay por ventura en los desseos, y en los que dessean otras tantas diferencias? PHI. En los desseos si, que tienen todas las quatro diferencias de los deleytes dessea-

Quatro maneras de deleytes.

desseados: pero en los que dessean no ay necessidad de poner mas de dos especies, que es, templado, ò destemplado: ò honesto, o deshonesto. Los templados de las hermosuras hermosas y buenas, y de las que son buenas y no hermosas, dessean las que son tales en verdadera existencia, y no solo en aparencia. Pero los desiderantes destemplados dessean los deleytes que son hermosos, o buenos en aparencia, no en verdadera existencia. Y esta diferencia procede de la bondad y hermosura q̃ ay en las animas de los que dessean: porque el que es hermoso y bueno, ama las delectaciones verdaderamente hermosas, y dessea las verdaderamente buenas. Y el que no tiene bondad ni hermosura existente, sino solamente aparente, ama los deleytes aparentemente hermosos, y no en existente verdad. Aunque entre estos dos tambien se hallan medios compuestos de ambos a dos: que algunos ay templados y honestos à cerca de algunas de las delectaciones, y destemplados à cerca de otras. Y algunos son templados en la mayor, y mas principal parte dellas, y destemplados en la menor. Y otros al contrario. Por lo qual deuen tomar el nombre de aquello à que son mas inclinados, honesto, ò deshonesto. SO. Entiẽdo de que manera toda delectacion es buena, aparente, o existente, y que por esto es desseada.

Dos diferencias de los que desseã los deleytes.

Razon, porque vnos aman los deleytes hermosos y buenos, y otros los feos y malos.

Suma de todo lo arriba dicho acerca del deleyte.

Y las que de mas de ser buenas, son hermosas aparentes, ò existentes, no solamente son desseadas, pero que tambien son amadas. Y por esta causa has dicho que el fin del amor es la delectacion del amante en la cosa amada. Y asi tambien el fin del desseo deue ser el deleyte del que dessea en la cosa desseada: pues que entre ellos no ay otra diferencia, sino que el desiderante non amante, dessea debaxo de especie de bueno lo no hermoso existente, ò aparente à el. Y el desiderante amante ama debaxo de especie de bueno lo hermoso, que es hermoso, ò que à el lo parece. Aora querria saber de ti, ò Philon, como se conforma este fin del amor con el que me dixiste en su primera difinicion, que es desseo de vnion, que la vnion parece que es otra cosa que el deleyte. PHI. Antes es ella misma, q̃ el deleyte no es otra cosa que la vnion de lo deleytable: y lo deleytable, como te he dicho, es, ò solamente bueno, ò tambiē hermoso, ò que lo parece al que dessea. Asi que dezir del fin del amor, que es el deleyte del amante en la cosa amada, es tanto como dezir la vnion del amante en la cosa amada. SO. Tambien entiendo esso, pero quedame todavia vna duda, que tu hazes al deleyte fin de todo amor: y de essa manera todo amor sera de lo deleytable. Y tu de mente de Aristoteles me has dicho, que ay tres amores, deleytable, vtil, y honesto: pues

La vnion con la cosa amada, y el deleyte son vna misma cosa.

como,

como, dexando los dos principales, lo hazes todo de lo deleytable, poniendo el fin del amor ſolamẽte enel deleyte? PHI. Aunque Ariſtoteles reparte al amor en tres, como has dicho, y al vno dellos ſolamente llama deleytable: ſabras que el fin de cada vno de los tres es el deleyte: porque aſsi como el que ama las delectaciones corporeas, procura deleytarſe en la vnion dellas: aſsi el que ama las coſas vtiles, y deſſea poſſeerlas, es por el deleyte que goza en la ganancia, y poſſeſsion dellas. Hallaras muchos, à los quales deleyta mucho mas la ganancia de lo vtil, que la dulce comida, y beuida, y que los actos venereos: por lo qual muchas vezes dexan eſtas coſas, por ſeguir el prouecho. Y aſsi lo honeſto es ſummamente deleytable al que lo ama, y el amante deſſea gozar el deleyte de la honeſta ganancia. Aſsi que el fin de cada vno de eſtos tres amores, vltimamente es deleytarſe el amante en la vnion de la coſa amada, ò ſea deleytable, o vtil, o honeſta. SO. Pues porque Ariſtoteles llama ſolamẽte al vno amor de lo deleytable, y à los otros nombra de otra manera? PHI. Porque las delectaciones carnales vulgarmente ſon llamadas, y tenidas propriamente por deleytes: no porque verdaderamente lo ſean, que la delectacion menor conſiſte en ellas, porque ſon baxas y materiales, y la mayor parte dellas priuadas de

El deleyte es el fin de cada vno de los tres amores, deleytable, vtil, y honeſto.

Razon porque Ariſtoteles diuidio al Amor en tres eſpecies ſiẽdo todo deleytable.

hermoſura, y (como has entendido) mas verdaderamente ſe deſſean que aman. Y ſi tienen alguna hermoſura, eſta tan vencida dela vileza de la materia, que eſta anegada en la fealdad della, y la poca bondad en ſu malicia. Por lo qual lo bueno y lo hermoſo, que en ellas ſe halla, es ſolo aparente, y no exiſtente. Y Ariſtoteles, conforme à la opinion vulgar, lo intitulò del nombre de lo deleytable, y al vtil, aunque à muchos no deleyta menos, à diferencia de eſte, le llama prouechoſo, aſsi por tener à la vtilidad en mayor grado, que al deleyte, como porque principalmente ſu delectacion, por ſer en la eſpiritual imaginacion, no es tan materialmente ſentida, como la carnal. Y al honeſto, aunque es mucho mas deleytable, y mas verdaderamente deleytable, que los otros dos, lo llama honeſto: aſsi por la honeſta y propria diferencia ſuya, como porque ſu deleyte, por ſer en la mente eſpiritual, no ſe ſiente materialmente, como lo deleytable carnal. El qual aũque, como te he dicho, es el mas aparente al vulgo de los hombres, y tambien à las beſtias, en efeto es poco, ò nada exiſtente en bõdad, ni hermoſura. SO. Como no? En las delectaciones carnales no vees que ay muchas, que ſon neceſſarias à la ſuſtentacion del indiuiduo, y à la conſeruacion de la eſpecie? De donde por la naturaleza, de mente del ſummo hazedor, con admira-

ble arte y ſutiliſsima ſabiduria en ſus proprios organos con ſuauiſsimo deleyte fueron ordenadas, y dedicadas: Pues porque tales delectaciones no ſon verdaderamente buenas, aũque ſean carnales, ſino ſolamente aparentes, como dizes? Eſto no es ſemejante à verdad. PHI. No he dicho yo jamas que eſta ſuerte de deleytes ſon malos, y ſolamente buenos en aparencia; antes te afirmo, que ſon verdaderamente buenos. SO. Al fin ſon deleytes carnales, y el amor dellos es de la parte de lo deleytable. PHI. Delectaciones carnales ſon, pero no ſon puramente de la eſpecie del deleytable, antes ſon verdaderamente de la del honeſto, quando (como dixe) ſon templadas lo que ſe requiere à lo neceſſario de la ſuſtentacion del indiuiduo, y cõſeruacion de la eſpecie. Y quando exceden à eſta templança ſon deshoneſtas, y deſtempladas, y proprias del puro deleytable, deſnudo de honeſtidad: y el bien y la hermoſura dellas es ſolamente aparente, y no exiſtente. SO. Porque las que ſon carnales, por ſer templadas, y honeſtas, las apartas del miembro de lo deleytable? Pues no me parece que podras ſacarlas de ſu genero deleytable, como lo hazes. PHI. Ni yo las ſaco totalmẽte de eſſe genero: pero digo, que no ſon del puro deleytable, conuiene à ſaber, de lo que no participa de lo honeſto, porque eſtos ſon deleytes honeſtos.

Las delectaciones carnales ſiendo tẽpladas ſon dela eſpecie del amor honeſto.

SO. Luego vn mismo deleyte entra en dos generos de amor, en el deleytable, y en el honesto. PHI. Verdaderamẽte entra en ambos à dos, pero por diuersas partes: porque estos deleytes necessarios, aunque tienen su parte material de lo deleytable, tienen la parte formal de lo honesto, que es el conuiniente temperamento dellos para los necessarios, y muy buenos fines, à que son endereçados de la indiuidua sustentacion, y dela conseruacion de la especie. Y lo mismo acaece en el genero del amor de lo vtil, que el que tiene del puro vtil, desnudo delo honesto, conuiene à saber, destemplado, è improporcionado à lo necessario de la vida, y de las obras virtuosas, es solamente bueno y hermoso aparente; y malo y dañoso existente: como es la codicia, y la auaricia. Pero quando es templado, y conuiniente à estos dos fines, es verdaderamente bueno, y hermoso: y entra en dos generos del amor, vtil, y honesto: porque su materia es de lo vtil, y la forma de su temperamento es de lo honesto. S O. Luego el amor de lo honesto es materialmente vnas vezes de lo deleytable, y otras de lo vtil. Auria por ventura algun amor que materialmente, y formalmente fuesse honesto, sin tomar punto de alguno de los otros dos generos? PHI. El amor de lo honesto es amar las virtudes morales, è intelectuales: y por ser las morales acerca

El amor deleitable quando es templado tiene la parte material delo deleitable y la formal de lo honesto.

El amor vtil tẽplado tiene la parte material de la vtilidad y la formal de lo honesto.

El amor honesto es duplex, vno de las virtudes morales, y otro de las intelectuales.

de las

de las operaciones del hombre, conuiene q̃ la materia dellas ſea conforme à la naturaleza de las operaciones, en que la virtud exſiſte: de donde la virtud de la continencia ò templança en los deleytes carnales, tiene por materia al corporal deleyte, y por forma à la continencia y templança en el: la qual concede à ſus amantes tanto mayor, y mas digna delectacion, que la corporalidad de ſu materia, quanto es mas digno en noſotros lo eſpiritual, que lo corporeo. E ygualmente las virtudes de la liberalidad, continencia, y abſtinencia de lo ſuperfluo en las coſas poſſeydas, tienen por materia las coſas vtiles, y à la ſatisfacion, y abſtinencia templada de lo ſuperfluo con liberal diſtribucion dellas por forma: la qual al honeſto amãte le buelue muy deleytoſa la miſma poſſeſsion de lo vtil. Y ſemejantemẽte todas las otras virtudes morales, que ſon acerca de las operaciones humanas, como la fortaleza, juſticia, prudencia, y otras, tienẽ la materia de la naturaleza operatiua, y ſu forma es el abito honeſto, y la templança. Pero las virtudes intelectuales ſon todas honeſtas, y no tienen coſa alguna de lo material, porque no ſe manejan acerca de actos, ni delectaciones corporeas, de las quales puedã tomar materia alguna: ſino acerca de coſas eternas apartadas de cuerpo, è inteligẽcias: por lo qual todas ſon formas intelectuales ſin compañia de

Las virtudes morales tienen por materia la naturaleza de la obra vtil ò deleytable en q̃ la virtud ſe exercita: y por forma la templãça, y el abito honeſto.

Las virtudes intelectuales no tienen coſa alguna de lo material.

materia: y ſon puras, y vere honeſtas por ſi miſmas, y no por participacion, como las otras: y por eſto Platon al amor deſtas le llamò diuino. SO. Y à las otras eſpecies de amor como las llama Platon? PHI. El diuide los generos del amor en tres, como Ariſtoteles, pero de otra manera, conuiene à ſaber, amor beſtial, amor humano, y amor diuino. Llama beſtial al amor exceſsiuo de las coſas corporeas, no templado con lo honeſto, ni medido con la derecha razon, aſsi en los deleytes carnales demaſiados, como en la codicia, y auaricia de lo vtil, y otras ambiciones fantaſticas: porque faltando en todas eſtas coſas la moderacion y templança del entẽdimiento, quedan hechos amores de vn animal ſin entendimiento, y verdaderamente beſtiales. Y llama amor humano al que es acerca de las virtudes morales temperatiuas de todos los actos ſenſuales, y fantaſticos de eſſe hombre, y que moderan el deleyte dellos. Al qual amor, porque tiene la materia corporea, y la forma intelectual y honeſta, le llama amor humano, por ser el hombre compueſto de cuerpo, y de entendimiento. Y llama amor diuino, al amor de la ſabiduria, y de los eternos conocimientos. Al qual por ſer todo intelectual honeſto, y todo formal ſin compañia de materia alguna corporea, le llama diuino: porque en

Platon llama diuino al amor intelectual.

Platon diuide el amor en tres eſpecies, ferino, humano, y diuino.

ſolo

ſolo eſto ſon los hombres participantes de la diuina hermoſura. Y quanto el amor humano excede al beſtial, tanto el deleyte (que es el fin del amãte en la coſa amada) es mayor, y mas excelente, que no ſon los corporeos, y deſcaminados deleytes beſtiales, que acerca del vulgo ſon tenidos por los principales en el deleyte, ſiendo en efeto viles, y menguadiſsimos en el. Y aſsi tambien podras entender, que quanto el amor diuino es mas alto que el humano, tanto es mayor ſu deleyte, mas ſuaue, mas ſatisfatorio, y mas intenſamente deſſeado de quien lo conoce, que los deleytes de las otras virtudes morales, y amores humanos. De manera que diuidiendo el amor à la Peripatetica, ò à la Stoyca, no hallaras alguno, cuyo fin no ſea la delectacion del amante en la coſa amada, como te he dicho. SO. En efeto veo que es aſsi, y que el fin de todo particular amor es el deleyte del amante en la vnion de la coſa amada. Aora podras paſſar adelante reſpondiendo a mi pregunta. Qual es el fin vniuerſal, por que nacio el amor en el vniuerſo? Que en eſte no me parece que es tan facil de poner el deleyte por fin, como en los otros amores particulares de los hombres, y de los otros animales. PHI. Ya es tiempo de dezir te lo. Bien ſabes que el mundo fue, mediante el amor, produzido del ſum-

Concuerda a Platõ con Ariſto teles acerca de la diuiſion del amor, y concluye que el deleyte es fin de todo amor.

El mundo fue, mediā te el amor, produzido del sūmo Criador.

mo Criador; porque mirando el ſummo bien la inmenſa hermoſura ſuya, y amandola, y ella à el como à ſummo hermoſo, produxo, ò engendrò à ſemeſança de ſu hermoſura al hermoſo vniuerſo: porque el fin del amor es (como dize Platon) parto en hermoſo. Produzido pues el vniuerſo del ſummo Criador ſuyo à ſemeſança, ò à imagen de ſu inmenſa ſabiduria, nacio el amor del criador acerca de eſſe vniuerſo, no como de imperfeto à perfeto, ſino como de perfetiſsimo ſuperior à menos perfeto inferior, y como el del padre al hiſo, y el dela cauſa à ſu efeto ſingular: por lo qual el fin de eſte amor no es de alcançar hermoſura que falte al amante, ni por deleytarſe en la vnion del amado, ſino por hazer alcançar al amado mayor perfecion, de la qual faltaria, ſino la adquirieſſe por el amor del amante, y por deleytarſe eſſe diuino amante en la hermoſura mayor, la qual el amado vniuerſo alcança mediante ſu diuino amor: como acaece en todos los amores de las cauſas à ſus quatro efectos, de los ſuperiores à los inferiores, de los padres à los hiſos, del maeſtro al dicipulo, y de todos los bienhechores à los que reciben ſus beneficios. Que ſu amor dellos es deſſeo, q̃ ſu inferior arribe al grado mayor de la perfecion y hermoſura: en la vnion dela qual ſe deleyta eſſe amante cō eſſe amado: y eſta delectacion

El amor de Dios al mundo criado qual es.

La intencion del amor diuino para cō el mundo criado qual es.

El amor de los ſuperiores a los inferiores es deſſeo de la perfecion delos inferiores.

del

del amante, que recibe en la perfecion y hermosura del amado, es el fin del amor de esse amante. SO. Sobre esta materia ya me acuerdo auerme tu dicho esta diferencia, que ay entre el amor del superior al inferior, y el amor del inferior al superior, y la sentencia à sido casi vna misma, aunq̃ en otras maneras de dezir, y en otros propositos. Y conozco, que aunque el fin de cada vno destos amores es el deleyte del amãte en la adquirida hermosura del amado, que toda via es con esta distincion, que el amor del inferior al superior es por la hermosura del superior amado, alcançada por el inferior amante à quien le faltaua: y el fin de su amor es el deleyte del amante inferior en la vnion de la hermosura del amado superior, la qual le faltaua. Pero el amor del superior al inferior, es por la hermosura que gana el inferior amado, que le faltaua: cõ la qual ganancia esse amante superior, como en el fin del amor suyo, tambien se deleyta, como se deleyto el amado inferior en la ganancia, y vnion de la hermosura, que amaua, y desseaua, faltandole. Y conozco que el amor del summo criador al vniuerso criado es desta suerte. Y en el es mas verdadera y propria esta distincion, q̃ en ningun otro amor de superior à inferior, aunque los otros superiores le assemejan en esto. Quanto mas q̃ el amor diuino (como dizes) al vniuerso es aquel mediãte el qual

Asi el amor del inferior como el del superior tienẽ por fin al deleyte, pero con distincion, y qual es.

Excelẽcia del amor diuino al mundo criado.

La distincion dicha es mas propria en el amor de Dios.

el qual esse vniuerso adquiere el summo grado de hermosura à el posible, como se vee en el amor del maestro al dicipulo, que es medio para hazer crecer al dicipulo en perfecion y hermosura intelectual, lo qual no ay enel amor de muchos delos otros superiores à sus inferiores. De donde este amor diuino no solamente no denota falta en esse superior amante, mas antes denota su summa perfecion participatiua del mayor grado posible en el vniuerso criado, sino es vna manera de falta imaginaria relatiua, que haze sombra del efeto en la causa, segun que otras vezes me lo has dicho. Paracete Philon que he entendido bien esta sutil distincion tuya del amor del superior al inferior con la comun delectacion del vno y del otro? PHI. Pareceme que si, q̃ harto bien la has referido. Y pues, que mas quieres? SO. Quiero inferir, que esto no satisfaze à mi pregunta; porque yo no te pregunto del fin para que nacio el amor diuino, aquel que, quando el mundo fue produzido, nacio con el: empero preguntote, para que nacio el amor del vniuerso criado, y qual es el fin suyo. PHI. Yo te satisfare bien quando quisieres oyrme lo que resta, cuyo principio conuino que fuesse esto. Siendo el primer amor diuino, ò enamoramiento del summo Dios el de su propria y summa hermosura y sabiduria: este fue causa productiua del

El amor del maestro al dicipulo, por ser mas espiritual, se meja al diuino mas propriamẽte que otro algun amor.

El amor de Dios denota su summa perfecion dessеosa de participarse al vniuerso en el mayor grado à el posible.

vniuerſo à ſemejança de aquella ſumma hermoſura; y es cauſa de la continua conſeruacion del vniuerſo: porque el amor que primero lo produxo, porque no ſe diſſuelua, produziendo ſiempre lo conſerua. El ſegundo amor diuino que es al vniuerſo ya produzido, es el que al produzido lleua à ſu vltima perfecion; porque aſsi como el primer ſer del vniuerſo viene de aquel primer amor, que le precede; aſsi el vltimo, y perfectiuo ſer ſuyo precede, y es cauſa del ſegundo amor diuino, que es el q̃ tiene al vniuerſo auiendolo ya produzido; à ſemejança de vn padre, que, amandoſe primero à ſi miſmo, deſſea engendrar en hermoſo ſu ſemejança, y por aquel amor q̃ precede engẽdra al hijo, y deſpues adquiriendo cõ el hijo vn ſegũdo y nueuo amor para cõ el, mediãte eſte ſegũdo amor procura guiar al hijo amado à ſu vltima perfecion, y al mayor grado de hermoſura à el poſsible. SO. Tambien entiendo eſſo, y me plaze mucho entenderlo; empero no me mueſtra aun el fin, para que nacio el amor del vniuerſo, aũque me mueſtra los dos fines delos dos amores diuinos; del primero la produccion, del ſegũdo la perfecion del vniuerſo. Aora te queda dezir el fin, para q̃ nacio el amor de eſſe vniuerſo. PHI. Tambien te lo dire luego, y à cerca deſto deues entender primero, q̃ es aquello, en q̃ conſiſte la perfecion del vniuerſo produzido:

El primer amor diuino fue cauſa dela produccio͂ del vniuerſo, y lo es de ſu conſeruacion.

El ſegũdo amor diuino es cauſa dela perfecion del vniuerſo.

Semejança de los dos amores diuinos à los de vn padre para con ſu hijo.

SO.

SO. Esso ya lo he entendido muy bien: no tengo necessidad de nueua enseñança para ello: porque auiendo sido el vniuerso, como me has dicho, produzido à imagen y semejança de la summa sabiduria, su perfecion consiste en ser propriamente imagẽ della, que es el proprio fin del que lo produze, como acaece en toda cosa artificiada, cuya perfeciõ consiste en ser hecha semejante al proprio à la forma del arte, que esta en la mente del artifice, y este es el proprio fin del artifice en la hechura dela cosa artificiada, y assi lo deue ser la de esse vniuerso produzido. PHI. Bien es verdad que es essa la primera perfecion del vniuerso produzido, y el primer fin del summo produziente en la producion suya, como biẽ lo has assemejado à toda cosa hecha por arte, esto es, que sea semejante tan proprio à la sabiduria del summo hazedor, quanto sea possible: pero no es este el fin vltimo del productor, ni la vltima perfecion del mundo: porque assi como en toda cosa artificiada, como dezir vn vaso para beuer la primera perfecion y fin suyo es ser hecho propriamẽte semejante à la forma y arte, que esta en la mente del artifice: y el vltimo fin y perfeciõ suya es el ser exercitado en su proprio vso, y operacion, para la qual fue hecho, que es, en beuer por el: y destas dos la primera perfecion es el fin de la obra, y la vltima es el fin de lo obrado: Assi en el

Dos fines del artifice y dos perfeciones de la cosa artificiada.

vniuerso

vniuerso produzido, el primer fin del produziente, y la primera perfecion del vniuerso consiste en la perfecion de la obra diuina, que sea propria semejança de la diuina sabiduria, empero el vltimo fin de aquel, y la vltima perfecion deste consiste en exercitarse esse vniuerso en la accion, y operacion, para la qual fue produzido: la qual es el fin de esse obrado, porque el ser del operato es el fin de la obra del operante: y la operacion del operato es el fin de su ser. SO. Pues qual es el acto, y la operacion, que es fin de esse vniuerso produzido, y su vltima perfecion? PHI. Muchos actos perfectiuos se hallan enel vniuerso, pero su vltima perfecion consiste en el vltimo y mas perfeto dellos: y los otros subalternados son camino, ò escala para llegar al vltimo perfetissimo. Empero en esto todos conuienen en vno: que assi como el ser del vniuerso consiste en la legitima produccion, y derecha salida de la diuinidad à esse vniuerso, assi sus actos perfectiuos consisten en la verdadera y propria tornada del vniuerso à essa diuinidad, de la qual tuuo la salida primero. De manera, que assi como ella fue su primer principio efectiuo; assi tambien ella misma sea su vltimo fin: Que el summo Dios no solamente quiso ser causa eficiente del mũdo, mas tambien causa formal, y causa final: Causa eficiente en produzirlo, y causa formal en conseruar

Dos fines del hazedor del vniuerso, y dos perfeciones de su obra.

La perfecion vltima del vniuerso consiste en boluer à la diuinidad de donde salio.

Dios es causa eficiente, formal, y final del vniuerso.

lo, y sustentarlo en su proprio ser, y causa final en reduzirlo à si mismo, como à vltima perfecion, y fin, mediante los actos perfectiuos de esse vniuerso. SO. Entendido he muy bien de que suerte el summo Dios es causa del vniuerso en tres maneras, eficiente, formal, y final: la vna por salida productiua, la otra por sustentacion conseruatiua, y la otra por reduccion perfectiua. Pero dime quales son estos actos perfectiuos del vniuerso, q̃ causan su reduciõ à su Criador, y qual dellos es el vltimo perfetissimo en que consiste su vltima perfecion? PHI. Los actos del vniuerso parte son corporeos, y parte incorporeos: En los corporeos, cierto esta, que no cõsiste su boluer al summo Dios; porque por ellos antes se alexa de su purissima diuinidad, que se acerca à ella: por lo qual consiste su reduciõ en los actos incorporeos, los quales dependen solamente del entendimiento, q̃ es apartado de materia. Assi que todo el vniuerso produzido se reduze à su Criador, mediante la parte intelectiua, q̃ enel quiso comunicar, y mediante los actos della. SO. El entendimiento tiene algun otro acto mas que el entender? PHI. No. SO. Luego no son muchos los actos que hazen perfeto al vniuerso, sino solamente vno, que es el entẽder. PHI. Quãdo bien te conceda que el entendimiento no tiene otro acto mas que el entender; esse entender es de diuersas

El boluer del vniuerso al summo Dios no consiste enlos actos corporeos sino en los incorporeos

El entendimiento tiene diuersos actos intelectuales.

diuersas cosas, son diuersos actos intelectuales. Y aunque todos son actos perfectiuos, que ayudan à la reducion de la criatura à su criador; con todo esso el acto intelectual, que derechamente la causa, es el que tiene por objeto à la essencia diuina, y à su summa sabiduria: porque en este, como ya en otra parte dixe, consiste, y se comprehende toda cosa entendida, y todo grado de inteligencia. Y este es el q̃ puede reduzir al entendimiẽto possible, segũ toda la essencia suya, en entero acto; y à los otros entẽdimientos produzidos actuales al summo grado de su perfecion. Y tãbien se hallan en esta orden de los entẽdimientos, è inteligẽcias grados no poco subalternados el vno al otro, q̃ assi mismo podremos dezir diuersos actos. E ya en la primera platica nr̃a te declare, q̃ nuestra anima intelectiua se reduze, mediante tres actos, al summo Criador suyo, con inteligencia, con amor, y con fruycion vnitiua.

Tres actos con que se reduze la criatura a su Criador

SO. Pues pones tu en el entendimiento otro acto mas q̃ el entender? PHI. Ya sabes q̃, aunque en las cosas corporeas el amor es diferẽte dela inteligẽcia (como vna delas passiones corporeas de la accion incorporea) q̃ en las essencias intelectuales, è inmateriales estã tã juntos, q̃ el amor dellos es intelectiuo, y la inteligencia dellos de las cosas mas altas es amorosa: solo segũ razon recibẽ alguna distinciõ, no real, ni essencialmẽte, y la fruycion vnitiua es la

En la naturaleza intelectual la inteligẽcia el amor, y la fruyciõ es vna misma cosa.

vltima y perfetiſsima inteligencia: porque quãto mas perfeto es el acto intelectiuo, tanto es mayor y mas perfeta la vnion del entendimiento, que entiende, con la coſa entendida. SO. Luego baſtara eſſe acto intelectiuo por vltimo fin del vniuerſo y ſu perfecion, ſin hazer mencion delos otros dos. PHI. No baſta, porque eſte tercero no puede venir ſino mediante los otros dos: porque (como te he dicho) de los conocimiẽtos ay algunos que ſon ſin amor, y otros que ſon con amor. Y de los que ſon con amor, ay vno que precede al amor, y el amor es ſu fin; y el otro à quien el amor precede es el fin del amor. SO. Buelue à repetir me lo breue y diſtintamente. PHI. Los conocimientos en los quales no ocurre el amor, ſon de las coſas buenas y no hermoſas, y por conſiguiente no deſſeadas: o porque ſon malas y feas, aborrecidas, ò por ventura por no ſer, ò no parecer hermoſas ni feas, no deſſeadas, ni aborrecidas. Todos los otros conocimientos que ſon de las coſas buenas y hermoſas, ſon, ò de aquellos cuyo fin es el amor, ò el deſſeo; como es el conocimiento del manjar que nos falta, que quando ay neceſsidad del, le ſucede el deſſeo: ò de aquellos que ſon fin del deſſeo, como es el gozar de eſſe manjar cõ vnion: y no ay duda ſino que eſte es el perfeto conocimiento del manjar, conuiene à ſaber, el vnitiuo: y por tanto ceſſa

con

Los conocimientos ſon de dos maneras vnos ay cõ amor y otros ſin el.

El conocimiento, o precede al amor, ò le ſucede.

El conocimiẽto que precede al amor, tiene al amor por fin: y el que ſucede al amor es fin de eſſe amor.

Los conocimientos ſin amor ſon de las coſas buenas, pero no hermoſas.

Los conocimientos con amor ſon de las coſas buenas y hermoſas.

Exẽplo cõ el qual ſe declarã las dos maneras de conocimientos.

con el el desseo precedente: que el primer conoci miento del mansar era imperfeto, por no ser aun vnitiuo, y por la falta de la vnion le sucede el desseo, que es el que le guia à la perfecion vnitiua, y entonces cessa, cessando la falta. Assi que el desseo y el amor no es otra cosa que el camino, que del conocimiento imperfeto, nos guia al perfeto vnitiuo. Desta manera concurren los tres actos perfectiuos de la inteligencia del vniuerso à la primera causa; porque el primer acto, reductiuo de la criatura à su Criador es el primer conocimiento que tiene de su inmensa sabiduria y summa hermosura, y sintiendose distãte de su vnion la ama, y dessea llegar à gozarla con perfeta vnion, y entera conuersion de esse amante en el hermosissimo amado; mediante el qual amor, y desseo de essa diuinidad se llega à aquel vltimo y perfetissimo fin vnitiuo, que es el vltimo acto perfetissimo, en q̃ consiste, no solamẽte la bienauẽturança del entẽdimiẽto trãsformado, y vnido en ella, y hecho diuino, mas tãbien la vltima perfecion y felicidad de todo el vniuerso criado: cuya parte principal y essẽcial es esse entendimiento, mediante el qual el todo de esse vniuerso es digno de vnirse con su summo principio, y hazerse perfeto, y bienauenturado en la fruycion de su diuina vnion. S O. Muy bien entiendo como en este vltimo acto y fruycion

El conocimiento es de dos maneras, vno apartado del sujeto, y otro vnido con el.

El amor y el desseo son caminos para la perfeciõ

Tres actos perfetiuos que concurren à la vnion del vniuerso con la primera causa.

Todo el vniuerso viene a vnirse con su summo principio mediante la vniõ de su parte intelectual.

vnitiua del entendimiento produzido con su summo productor, consiste la vltima perfecion del vniuerso criado: y de esto voy ya considerando el fin de algun amor del vniuerso, y la necessidad porque nacio en el: porque yo veo que el vltimo acto vnitiuo que perficiona al vniuerso, le infunde el presente amor, y el es el fin de esse amor à quien precede: assi que es manifiesto que el fin deste amor del vniuerso es la vltima perfecion suya, la qual es el vltimo acto, y fruycion vnitiua del mundo con su Criador. Pero en el vniuerso ay otros amores, sin el que la naturaleza intelectual produzida tiene à su primera causa: Querria que me dixesses el fin comun, para que nacio todo amor en el vniuerso produzido, comprehendiendo todo particular amor suyo. PHI. Assi como los grados del ser en el vniuerso son subalternados y ordenados el vno para el otro, sucediendo del primero al vltimo, y del infimo al supremo; que el ser de la materia primera esta ordenado al ser de los elementos, y el de los elementos al ser de los mistos no animados, y este al ser de los animados del anima vegetatiua, y este al ser de los animales, y el ser animal, al ser hombre, que es el vltimo, y supremo en el mundo inferior: y aun en esse hombre sus virtudes estan assi subordenados los inferiores à los superiores, es à saber,

Las essencias del vniuerso de que manera estan ordenadas vnas para otras.

las del anima vegetatiua à las de la sensitiua, y las de la sensitiua à las de la intelectiua, que es la vltima y suprema virtud, no solamente del hombre, pero de todo el mundo inferior: y aun en esta intelectiua virtud se ordenan los actos intelectuales de inferior à superior, conforme al orden de las cosas intelegibles, objeto dellos, de inferior à superior, hasta el supremo, y vltimo intelegible: el qual asi como es summo ente y vltimo fin, à quien todos van ordenados; asi el acto de la inteligencia humana, y Angelica (cuyo objeto es el) es el summo acto intelectiuo de la mente humana, celeste, y Angelica, a quien todos los otros actos van ordenados, como à vltimo fin y perfecion del vniuerso produzido. Asi desta misma manera has de entender, que son subalternados los amores del vniuerso produzido el inferior al superior hasta el vltimo, y mas alto, que es el amor que el vniuerso tiene à su Criador. Al qual amor sucede, como proprio fin, la fruycion suya vnitiua con el, que es su vltima perfecion, como te he dicho. De manera que el fin del vltimo y supremo amor del vniuerso produzido, es el vltimo fin de todos los amores del vniuerso en comun. SO. Conozco que es asi, que la fruycion vnitiua de la criatura intelectual con su Criador no es solamente el fin del amor que ella le tiene, mas tambien el de

Los amores del vniuerso van subalternados de menor a mayor hasta el supremo que tiene à Dios. El vltimo amor del vniuerso y su fin se termina ẽ la diuinidad.

todo el amor vniuerſo produzido en comun. Empero no me agradaria poco, que aſsi como me moſtraſte el orden delos grados del ſer en el vniuerſo deſde el vltimo al ſupremo, aſsi me moſtraſſes la coordenacion de ſus amores del primero al vltimo. PHI. Que es lo que quieres ſaber, ò Sophia, ſolamente el medio circulo del orden de los amores que ay en el vniuerſo, como fue el que te moſtre de los entes que enel ay, ò todo el circulo entero en orden? SO. Aunque yo no entiendo q̃ quiere dezir medio circulo, ni circulo entero en los amores del vniuerſo; ni porque eſte orden de los grados delos entes, que me has dicho, es medio circulo, y no entero: toda via porque de lo bueno es mejor el todo que la parte, querria que ſi aquello de los entes es medio, lo enteraſſes, y me moſtraſſes el cerco entero de los amores, que dizes. PHI. El cerco de todas las coſas es el que comiença gradualmente del primer principio dellas, y circulando ſuceſsiuamente por todas, buelue al proprio principio, como à vltimo fin, comprehẽdiendo todos los grados de todas las coſas en modo circular: y el pũto, q̃ fue principio, buelue à ſer fin. Eſte cerco tiene dos medios: El vno es deſde el principio, eſto es, deſde el punto à lo mas diſtante del, que es ſu medio: y el ſegundo medio es, deſde aquello mas diſtante del punto, hasta boluer à el.

De las coſas buenas es mejor el todo q̃ la parte.

El cerco de todas las coſas principia de Dios, y ſe acaba en el.

El cerco de todas las coſas ſe diuide en dos medios.

el. SO. En el cerco figural asſi es: Pero dime porque, ò como es asſi en el cerco de todas las coſas? PHI. Siendo principio y fin del cerco el ſummo productor, ſu medio es decendiendo del haſta lo mas infimo, mas diſtante de ſu ſumma perfecion: porque del ſucede primero la naturaleza angelica por ſus grados ordenados de mayor à menor: y deſpues la celeſte con ſus ſuceſsiuos grados deſde el cielo Impireo, que es el mayor, haſta el menor, q̃ es el dela Luna: y del viene à nueſtro globo mas baxo, que es à la materia primera, que de las ſuſtancias eternas es la menos perfeta, y la mas alexada de la ſumma perfecion del Criador: porque asſi como el es puro acto, asſi ella es pura potencia: y en eſta ſe termina la primera mitad del cerco de los entes, que deciende del Criador por grados ſuceſsiuos, de mayor à menor, haſta eſſa materia primera infima de todo grado del ſer. Della buelue el cerco la ſegunda mitad, ſubiendo de menor à mayor, como arriba te dixe, conuiene à ſaber, de la materia primera à los elementos, deſpues à los miſtos, deſpues à las plantas, deſpues à los animales, y deſpues al hombre. En el hombre del anima vegetatiua à la ſenſitiua, y deſta à la intelectiua. Y en los actos intelectuales, de vn intelegible menor à otro mayor, haſta el acto intelectual del ſupremo intelegible diuino, que es el vltimo vnitiuo,

Declaracion del cerco de todas las coſas.

La materia primera es la coſa q̃ mas alexada eſta de la diuinidad.

uo, no ſolamente con la naturaleza Angelica, pero mediante ella con eſſa ſuprema diuinidad. Mira como la ſegunda mitad del cerco, ſubiendo los grados de los entes, llega à terminarſe en el principio diuino, como en vltimo fin, enterando perfetamente el cerco gradual de todos los entes. SO. Veo el admirable cerco de los entes en ſu orden gradual: y aunque otra vez me lo has ſinificado à otro propoſito, tanto me ſatisfaze y deleyta al entendimiento, que ſiempre me es nueuo. Aora podras enſeñarme el cerco delos amores en orden gradual, de que es nueſtro propoſito. PHI. Aſsi como el ſer enel primer medio cerco procede decendiendo à manera de ſalida productiua deſde el primer ente, del mayor al menor haſta el infimo Chaos, ò materia primera; y del en el otro medio circulo buelue el ſer à ſubir de menor à mayor à manera de reduccion haſta aquel, de quiẽ primero auia ſalido: Aſsi el amor tiene origen del primer padre del vniuerſo, y del ſuceſsiuamente viene decendiendo paternalmente ſiempre de mayor à menor, y de perfeto à imperfeto, y mas propriamente de mas hermoſo à menos hermoſo, para darle ſu perfecion, y participarle ſu hermoſura, quanto ſea poſsible, ſucediendo por los grados de los entes, aſsi en el mundo Angelico, como en el celeſte, que cada vno con caridad paterna cau-

Cõcuerda el cerco de las eſſencias con el de los amores.

ſa la

ſa la producion de ſu ſucediente inferior, comunicandole ſu ſer, ò hermoſura paterna, aunque en menor grado, ſegun conuiene: y aſsi deciende por orden en todo el primer medio cerco, haſta el Chaos, infimo grado de los entes. Y del principia el amor à ſubir enel ſegundo medio cerco de inferior à ſuperior, y de imperfeto à perfeto, por arribar à ſu perfecion; y de menos hermoſo à mas hermoſo por gozar de ſu hermoſura. Porque la materia primera naturalmēte deſſea, y apetece las formas elementales, como à mas hermoſas, y mas perfetas que ella: y las formas elementales las miſtas, y vegetables: y las vegetables las ſenſibles: y las ſenſibles aman con amor ſenſual la forma intelectiua: la qual con amor intelectual ſube de vn acto de inteligencia de vn intelegible menos hermoſo, al de otro mas hermoſo, haſta el vltimo acto intelectiuo del ſummo intelegible diuino con el vltimo amor de ſu ſumma hermoſura, con el qual ſe entera el cerco amoroſo enel ſummo bien, vltimo amado, que fue primer amāte padre criador. SO. Luego el primer medio cerco de los amores es de los mas hermoſos à los menos hermoſos, y de los perfetos à los imperfetos: y el otro medio cerco es al contrario, que es de los amores de los menos hermoſos à los mas hermoſos. Y de mas de que es eſtraño, que ſea el amor eficaz del mas hermoſo

El primer medio cerco de los amores es de los mas hermoſos à los menos hermoſos.

El ſegūdo medio cerco de los amores es de los menos hermoſos a los mas hermoſos.

al

al menos hermoſo, porque ninguno deſſea lo menos que el: es tambien eſtraño, que el vniuerſo ſe diuida todo en eſtos dos medios deſtas dos maneras de amores: por tanto querria que me declaraſſes la cauſa. PHI. No menos eficaz es el amor del padre al hijo, y el del maeſtro al dicipulo, y el de la cauſa al efeto, que el de eſtos à ſus ſuperiores, y quiça lo es mas: pues hazen mayores coſas, mediante el amor que les tienen, en produzirlos, en engendrarlos, y en beneficiarlos, que eſtotros por ſus primeros: que no hazen otra coſa mas, que deſſear llegarſe à ſu perfecion. Y aunque los inferiores no tienen la hermoſura, que falta à los ſuperiores, por la qual ellos los amen deſſeandola, aman ſu propria hermoſura, por participarla à los inferiores, à los quales ella falta: con la qual participacion ſus ſuperiores quedan mas hermoſos, ſiendo ſus inferiores hermoſeados dellos. Y tambien por la hermoſura de todo el vniuerſo, como ya mas largamente te lo he dicho. Y todo el primer medio cerco es de ſemejante amor de ſuperior mas hermoſo à inferior menos hermoſo: porque todo aquel medio conſiſte en ſalida productiua, y el que produze es mas hermoſo que el produzido, y el amor le haze produzirlo, y comunicarle ſu hermoſura. Y aſsi es deſde el primer productor haſta la materia

El amor delos ſuperiores à los inferiores es mas eficaz que el delos inferiores à los ſuperiores.

El primer medio cerco es de amor productiuo.

primera

primera vltima produzida: porque el amor del mayor al menor es medio y causa de la produció. Pero en el otro medio cerco desde la materia primera hasta el summo bien, por ser reductiuo por via de subida perfectiua del inferior al superior, conuiene que el amor sea del menos hermoso al mas hermoso, por alcançar su hermosura, y vnir se con ella: y assi de grado en grado superior sucessiuamente, hasta llegar à la vnion de la naturaleza intelectual criada con la summa hermosura, y à su fruycion en el summo bien, mediante el vltimo amor della, que es causa del acto vnitiuo del vniuerso con su Criador, el qual es su vltima perfecion. SO. Plazeme no poco entender el circulo entero de los amores del vniuerso conforme al de los grados delos entes: y con esto conozco q̃ los amores del vniuerso van endereçados al vltimo acto vnitiuo con su Criador, como à vltimo fin: porque los amores productiuos son para los reductiuos, y los reductiuos todos sucessiuamẽte son para el vltimo amor que guia al vltimo acto vnitiuo del vniuerso con el summo bien, que es su vltima perfecion. De manera que todo lo que salio de aquella pura, y hermosissima vnidad diuina, fue para que reduziendose el vniuerso buelua à la vnion della: en la qual el todo como perfeto se beatifica. Pero acuerdate ò Philon, que me dixiste

El segũdo medio cerco es amor reductiuo.

Todos los amores del vniuerso, y sus fines vã guiados al vltimo acto vnitiuo del vniuerso con el summo Criador como a vltimo fin.

Dios es primer principio y vltimo fin de todo el vniuerso.

xiste que el fin de todo amor es el deleyte del amã te en la cosa amada, y dixiste que el fin del amor del vniuerso es dela misma suerte. Aora lo pones enel acto vnitiuo con el principio diuino, q̃ parece otra cosa. PHI. No es otra cosa, antes tanto quãto este acto es mas supremo, por ser el vnitiuo del vniuerso con la summa hermosura, tanto la delectació que ay enel, que es el proprio fin del amor, es mayor sin proporcion, y mas inmensa, y la summa de todos los deleytes de las cosas criadas. Y ya te he dicho, que no es otra cosa la delectacion del amante, sino la vnion suya con la hermosura amada. Y quando la hermosura es finita, la delectació, poca ò mucha, es finita, conforme à la hermosura. Y siendo infinita, como es en el vltimo amor del vniuerso produzido, es à saber, de su parte intelectiua al summo bien, conuiene que el fin de aquel amor sea inmensa, è infinita delectacion, la qual es el fin de todo el amor del mundo criado, por el qual nacio el amor en esse vniuerso. Porque sin amor y desseo de boluer à la summa hermosura era impossible que las cosas salieran en su produccion alexandose de la diuinidad: que sin amor paternal y desseo productiuo semejante al diuino impossible era que procediera el vn grado del ente produzido de su superior, y se alexara de la diuinidad, sucediendo assi de grado en grado

El deleyte del amãte no es otra cosa que la vniõ suya con la hermosura amada.

El deleyte es mucho o poco, pequeño, o grande, finito, o infinito, conforme à la hermosura amada.

La delectaciõ que el vniuerso alcança en la vniõ cõ su Criador es el fin de todo su amor, por el qual fin nacio el amor en esse vniuerso.

hasta

hasta la materia primera: porque el amor paternal, ò productiuo, es el que tiene todo el primer medio cerco desde el summo ente hasta el vltimo Chaos. Y assi no era possible, que los entes produzidos pudieran boluer à vnirse con la diuinidad, y alcançar aquella summa delectacion, en que consiste la perfecion y felicidad de todo el vniuerso, estando summamente distantes della enessa materia primera, sino vuiera amor y desseo de boluer à ella, como à vltima perfecion dellos, q̃ es el q̃ los guia hasta el vltimo acto que felicita al vniuerso. Assi que siendo el amor productiuo del primer medio cerco para el amor reductiuo del segũdo, y este para la vltima perfecion y bienauenturança del vniuerso, se sigue q̃ el amor del vniuerso nacio para guiarle à su vltima felicidad. SO. Verdaderamente conozco que el amor nacio enel vniuerso, primeramente para ampliar sucessiuamente su producion, y despues para hazerlo bienauenturado cõ summa delectacion, induziendo su vnion con el summo biẽ, primer principio suyo: y cõ esto estoy satisfecha de mi quinta pregũta, conuiene à saber, Para q̃ nacio el amor enel vniuerso. Tres cosas solas me quedã por saber en esta materia. La vna, que aũque la delectacion deue ser el fin del amor natural, ò sensible, esto es, de aquel amor q̃ prouiene del anima y virtud corporea, no parece conuiniente, que

Tres dudas que Sophia propone.

La primera duda, es acerca del deleyte en los espirituales.

que tambien ſea fin del amor intelectual: porque el deleyte es paſsion, y el entendimiento apartado de materia no es paſsible, ni es juſto que ſea ſubjeto de paſsion alguna: quanto mas el entendimiento Angelico, y el Diuino: por lo qual ellos no deuen tener la delectacion por proprio fin: luego no es ella el fin comun de todo amor, como has dicho. La ſegunda es, que aunque el fin de todos los amores reductiuos ſea el deleyte, como has dicho, los amores productiuos no parece que tienen eſte fin, porque ninguna coſa ſe deleyta en acercarſe à lo no hermoſo: por lo qual parece que el fin de los amores productiuos antes es el dar, y comunicar hermoſura donde no la ay, que el deleytarſe, como has dicho: porque no ſe puede deleytar con lo que de ſuyo no tiene hermoſura. La tercera es, que tu has dicho arriba, que el amor, que tiene el Criador al vniuerſo criado, es el que lo reduze à ſu perfecion, aſsi como el amor, que tiene à ſu propria hermoſura es el que lo produxo: y aora me dizes, que el amor, que le guia à ſu propria perfecion, es el que tiene el vniuerſo, mediante ſu parte intelectiua, à la ſumma hermoſura diuina: luego no es el amor de Dios al vniuerſo el que le guia à ſu perfecion, ſino el del vniuerſo a Dios. Abſuelue me eſtas tres dudas, y dar me he por ſatisfecha de lo q̃ me prometiſte dezir del nacimiẽto del Amor.

La ſegũda duda, es, a cerca del deleite del ſuperior cõ el inferior.

La tercera duda, es, a cerca del amor de Dios, y el del vniuerſo.

PHI.

PHI. Por esso poco que resta, no quiero dexar de salir desta deuda. El deleyte sensual es passion enel anima sensitiua, como el amor sensual es tambien passion della, sino que el amor es la primera de sus passiones, y la delectacion la vltima, y fin de esse amor. Pero el deleyte intelectual no es passion enel entendimiento que ama. Y si consientes que en los entes intelectuales ay amor, que no es passion; conuiene que tambien concedas, que en ellos ay delectacion sin passion: la qual es el fin del amor dellos, y mas perfeta, y abstracta, que el mismo acto amoroso. SO. Si el amor y el deleyte de los intelectuales no son passiones, que son? PHI. Son actos intelectuales, segun te he dicho, apartados de toda natural passion, que nosotros no tenemos otros nombres que darles, aunque en la sensualidad dizen passion. Y ya te he dicho, que el amor en el entendimiento produzido es el yr del primer conocimiento del hermoso intelegible al vnitiuo, que es el perfeto. Y la delectacion enel no es otra cosa, que el mismo conocimiento vnitiuo con esse hermoso intelegible. SO. Y enel entendimiento diuino que son? PHI. El amor diuino es tendencia ò salida de su hermosissima sabiduria à su imagen, esto es, al vniuerso produzido por el, con buelta del vniuerso à vnion con su summa hermosura. Y su delectacion es la perfeta

El amor y deleyte sensual sõ passiones en el anima sensitiua.

El deleyte intelectual no es passion en el entendimiẽto que ama.

El amor y el deleyte en los intelectuales, son actos intelectuales.

Que es el amor intelectual.

Que es el deleyte intelectual.

El amor diuino para con el vniuerso qual es.

La delectacion diuina qual es.

vnion de su imagen en el mismo, y del vniuerso su produzido con esse produziente. Y por esto dixo Dauid: Deleyta se el Señor en sus efectos, porque en la vnion de la criatura con el Criador no solo consiste la delectacion y saluacion de la criatura, como dize Dauid, deleytarnos hemos en el summo principio de nuestra salud: sino que tambien consiste en aquella vnion la diuina delectacion relatiua por la felicidad de su efeto. Y no te parezca estraño que Dios se deleyte, porque el es el summo deleyte del vniuerso: y por el eterno amor de su misma hermosura, conuiene, que en el, de el, y à el aya summa delectacion. Y por esto los antiguos Hebreos, quando hazian alegrias, dezian, Bendito se aquel en quien habita el deleyte, y en el la delectacion es vna misma cosa con el deleytante, y con lo que le deleyta. Y no es estraño que digamos deleytarse el con la perfecion de su criatura, quando vemos que la sagrada Escritura, por el pecado comun de los hombres, por el qual vino despues el diluuio, dize, Vio el Señor quan grande era la maldad del hombre en la tierra, y que la inclinacion de sus pensamientos empeoraua cada dia, y se arrepintio de auer hecho al hombre en la tierra, y se entristecio en su coraçon, y dize, Deshare al hombre que yo hize con todas las otras cosas de la tierra, &c. Pues si la mal-

Por razones y autoridades prueua auer delectacion en Dios.

Palabras que vsauã los Hebreos en sus mayores alegrias.

maldad del hombre entristece à Dios intimamente, y cordialmente; su perfecion y bienauenturança quanto le deleytara? Pero en efeto ni la tristeza, ni el alegria son passiones en el: sino que el deleyte es agradable correspondencia dela perfecion de su efeto: y la tristeza es priuaciõ della de parte del efeto. SO. De mi primera duda estoy satisfecha, y conozco que la delectacion en los intelectuales, en la qual no cabe passion, es mayor y mas verdadero deleyte, que el de los corporeos, donde ay passion. Y tambien como el amor de aquellos, por ser sin passion, es mayor, y mas verdadero, que el de estos corporeos apassionados. Respondeme aora à la segunda. PHI. Por lo q̃te he dicho en la primera, sera facil responder à la segunda. Quando el superior ama al inferior en todo el medio cerco primero, desde Dios hasta la materia primera, no consiste la delectacion (q̃ es el fin dellos) en el vnirse con el no hermoso, ò menos hermoso su inferior, como tu arguyes: sino en el vnir al no hermoso, ò al menos hermoso cõsigo, hermoseandolo, ò haziendole perfeto participandole su hermosura. Lo qual no solo da perfecion deleytable à esse efeto inferior, pero tambien la da à la causa por relacion de su efeto: porque el efeto hermoso y perfeto haze à su causa mas perfeta, y mas hermosa, y deleytante en la hermosura

La tristeza y alegria diuina que es lo que propriamente sinificã en Dios.

El deleyte del superior consiste en participar su hermosura y perfecion al inferior.

acrecentada por relacion, como ya te he dicho. Y si te he mostrado que Dios se deleyta con la perfecion de sus efetos, y que por los defetos dellos se entristece; tanto mas puede constar en todo ente produzido el deleytarse con el bien de su sucediẽte efeto, y entristecerse de su mal. SO. Tābien me has aquietado el animo en esta segũda duda, y veo como el fin de todos los amores del vniuerso es la delectacion del amante en la vnion de la cosa amada, ò sea inferior à el, ò superior. Solamente te queda por absoluer la tercera y vltima duda, esto es, si el amor del vniuerso à Dios es el que le guia à su vltima perfecion vnitiua con el, como ya dixiste denantes: ò si es el amor, que tiene el Criador à esse vniuerso, el que causa este efeto? Y le guia al dichoso fin vnitiuo con la summa hermosura? PHI. No se puede negar, que asi como el amor del vniuerso es el que le guia à la deleytable felicitante vnion del Criador; asi el amor de Dios à esse vniuerso es el que lo atrahe à su diuina vnion, en la qual con suprema delectacion se haze bienauẽturado. Porque asi como en vn padre, el amor productiuo del hijo, no es el amor que tiene al hijo, que aun no existe, sino el amor de si mismo es el productiuo del hijo, que por su propria perfeciõ dessea ser padre, produziendo hijo à su semejança: y otro segundo amor del hijo ya produzido le haze

El deleyte es fin comun de todo amor, asi del superior como del inferior.

El amor del vniuerso le guia à la felicidad de la vnion diuina.

El amor de Dios atrahe al vniuerso a su felice copulaciõ diuina.

haze sustentarle, criarle, y guiarle à la possible perfecion. Assi el amor de Dios el productiuo del vniuerso, no es el amor que tiene à esse vniuerso, sino vn otro antes que el, esto es, el amor de si mismo q̃ dessea comunicar su summa hermosura en su vniuerso produzido à su imagen y semejança: porque no ay perfecion ni hermosura que no crezca, quãdo es comunicada; que el arbol frutifero siempre es mas hermoso que el esteril, y las aguas que manan, y corren fuera de sus fuentes son mas excelentes que las represadas y encharcadas. Assi que produzido el vniuerso fue produzido con el el amor de Dios à esse vniuerso, como el del padre al hijo ya nacido: el qual fue no solamente para le sustentar en el primer estado de su producion, pero tambien, y mas verdaderamente para le guiar à su vltima perfecion con la felicitante vnion suya con la diuina hermosura. SO. Aunque por la paternal semejança parece q̃ el amor diuino à esse vniuerso es el que le guia à su vltimo fin perfectiuo: con todo esso esta obra parece ser propria del amor q̃ el vniuerso tiene à la diuina hermosura: porque mediãte el llega à vnirse mediatamẽte con ella, en la qual se felicita. Y del otro, conuiene à saber, el amor q̃ Dios tiene al vniuerso, aunq̃ parece q̃ tambien el deue de ser causa desto, toda via la propria obra suya en esto no me es aũ manifiesta. Muestramela te suplico.

El amor de Dios al mundo aũ no produzido qual fue.

La hermosura se haze mayor quando es comunicada.

El amor de Dios al vniuerso ya produzido qual es.

La obra del amor diuino en nuestra felicidad declara galanamente con el exẽplo de la luz del Sol.

PHI. La obra del amor de Dios, en causar nuestra felicidad, y la de todo el vniuerso, es tal qual la obra del Sol en causar que nosotros le veamos. No ay duda sino que nuestros ojos y virtud vissiua con el desseo de sentir la luz, nos guia à ver la luz y el cuerpo del Sol, en el qual nos deleytamos. Empero si nuestros ojos no fueran primero alumbrados de esse Sol, y de la luz, nunca nosotros pudieramos alcançar à lo ver: porque sin el Sol, impossible es, que el Sol se vea: porque con el Sol se vee el Sol. De la misma manera, aunque nuestro amor, y el del vniuerso à la summa hermosura diuina es el que nos guia à vnirnos con ella con dichosa delectacion, con todo esso, ni nosotros, ni el vniuerso, ni nuestro amor, ni el suyo, fueran jamas capaces de semejante vnion, ni suficientes de tan alto grado de deleytosa perfecion, sino fuesse nuestra parte intelectiua ayudada, y alumbrada de la summa hermosura diuina, y del amor que tiene al vniuerso: el qual abiua, y leuanta al amor del vniuerso alumbrandole su parte intelectiua, para le poder guiar à la felicidad vnitiua de su summa hermosura. Y por esto dixo Dauid, Con tu luz veremos la luz. Y dize el Profeta, Buelue nos Dios à ti, y bolueremos. Y otro dize, Buelue me, y boluere, que tu eres el Señor y mi Dios. Porque sin su ayuda para

Confirma la doctrina arriba dicha con autoridades de la sagrada Escritura.

para boluer à el, seria impossible à nosotros solos el boluernos. Y mas determinadamente lo declara Salomon en sus cantares en nombre del anima intelectual enamorada de la diuina hermosura diziendo, Atraheme, y correremos tras ti, si el Rey me metiere en sus camaras nos deleytaremos, y alegraremos en ti, acordarnos hemos de tus amores mas que del vino, las rectitudes te amã. Mira como ruega primero el anima intelectual q̃ sea atrahida del amor de la diuinidad, y q̃ entonces ella cõ su ardentissimo amor correra tras ella. Y dize que metiendola el Rey en sus camaras, esto es, q̃ siendo vnida por gracia diuina en lo intimo de la hermosura Real, alcançara en ella la summa delectacion; la qual es el fin de su amor en Dios. Y dize que se acordara de sus amores mas que del vino, esto es, que el amor diuino le estara siempre presente, de otra manera acordado en la mente, que el amor de las cosas mũdanas, que son de la calidad del amor del vino, que embriaga al hombre, y lo aparta de la rectitud de la mẽte, por esto acaba: las rectitudes te amã. Quiere dezir, tu no eres amada por irrectitud del animo, como son los amores carnales, sino q̃ la propria rectitud del anima es la q̃ te ama. Aduierte como principia à hablar en singular, diziendo Atrahe me, y en continẽte dize en plural, correremos empos de ti. Y buelue à dezir en singular, Si

el Rey me lleua à ſus camaras, y torna à dezir en plural nos deleytaremos, y alegraremos en ti; acordarnos hemos de tus amores mas que del vino: por moſtrar que con la vnion de la parte intelectiua del hombre, ò del vniuerſo produzido, ſe felicita, y ſe deleyta no ſolamente ella, empero todas las partes del vniuerſo con ella: por las quales dize en plural, las rectitudes te aman, porque todas ſe endereçan al amor diuino mediante la parte intelectiua. Aſsi que la obra, y el reſplandecer del amor diuino en noſotros es lo que primero nos guia à nueſtra dichoſa delectacion, y tras ella va la ardentiſsima obra de nueſtro amor en noſotros, q̃ nos lleua à vnirnos, y à hazernos bienauenturados con la ſumma hermoſura. Lo qual para que mejor lo entiendas, mira ſu ſemejança entre dos perfetos amantes hombre y muger, que aũque el hombre amante tẽga ardiente amor à la muger amada, no tendria el jamas atreuimiento ni poſsibilidad de gozar la deleytable vnion della, que es el fin de ſu amor; ſi ella con los rayos de los ojos amoroſos, con dulces palabras, con ſuaues indicios, con agradables ſeñas, y afectuoſas obras no le moſtraſſe vna tal complacencia de correſpondencia amoroſa, que le leuantaſſe, y abiuaſſe el amor, y lo hizieſſe capaz y oſado para lleuar eſſe amante à la deleytable vnion de la amada, fin perfectiuo de ſu

Con la vnion de la parte intelectiua del hombre, o del vniuerſo ſe felicitan todas ſus partes.

La obra del amor diuino para con el vniuerſo en ſu felicidad, y la del vniuerſo para cõ Dios en ſu copulaciõ, declara biẽ con los amores de dos enamorados hombre y muger.

ſu ardentiſsimo amor. SO. De eſtas mis dudas tengo entera ſatisfacion. Y de oy mas, de la obligacion que tenias de dezir me del nacimiento del amor, eſtas abſuelto con no menor paga, que la que me heziſte, primero de la eſſencia del amor y del deſſeo: y deſpues de la comunidad del amor. Y en eſto tercero conozco que el amor nacio verdaderamente, y conozco como el que Dios tiene al vniuerſo, y el vniuerſo à Dios, nacieron quando nacio el vniuerſo; y aſsi el reciproco amor de ſus partes de la vna à la otra. Y conozco como el principio de ſu nacimiento en el vniuerſo produzido fue en el mundo Angelico. Y aſsi miſmo conozco ſu nobiliſsima genealogia, y que ſus padres ſon el Conocimiento y la Hermoſura, y Lucina en ſu parto es la falta. Y finalmente conozco que el fin ſuyo es la delectacion del amante en la fruycion vnitiua de la hermoſura amada, y el del vniuerſo en la ſumma hermoſura, que es el vltimo fin, que haze bienauenturadas todas las coſas. El qual ſe digne el ſummo Dios de concedernos. Amen. Aunque yo me creía, ò Philon, que tambien el fin, para que el amor vuieſſe nacido, fueſſe algunas vezes el afligir, y atormentar à los amantes, que afectuoſamente aman à ſus amadas. PHI. Aunque el amor trae conſigo aflicion y tormento, fatiga y congoxa,

Súma y cō cluſion de los tres dialogos del amor.

El deleyte es el proprio fin del amor: no las penas y passiones que trae consigo.

xa, y otras muchas penas, que seria largo contarlas, no son estas su proprio fin, sino el suaue deleyte, que es el contrario dellas. Pero con todo esso has dicho verdad, no de todo amor, sino solamente del mio para contigo; que su fin nunca jamas à sido plazer ni deleyte: antes veo que su principio, medio, y fin es todo angustias, dolores, y passiones. SO. Pues como falta en ti la regla? Y el tuyo porque esta priuado de lo que todo amor deue conseguir? PHI. A ti y no à mi pudieras preguntar esso. A mi toca amarte quanto à mi animo le sea possible: si tu hazes el amor esteril, y priuado de su deuido fin, quieres que busque yo tu escusa? SO. Quiero que busques la tuya: que estando tu amor desnudo del proprio fin que has dado al amor, es necessario, que el tuyo no sea verdadero amor, ò que este no sea su verdadero fin.

El fin de todo amor es el deleyte.

No todos alcançã el fin que pretendẽ, principalmẽte si à de venir de mano agena.

PHI. El fin de todo amor es el deleyte, y el mio es verissimo amor, y su fin es gozarte con vnitiua delectacion: el qual fin procuran el amante y el amor: empero no todos, el fin que procuran, le alcançan: y tãto menos quanto el efecto de ganar aquel fin es necessario que venga de mano agena, como es el deleyte del amante, que es el fin, al qual camina su amor: pero no llegara jamas à el, si el reciproco amor de su amada no le lleua hasta el. Assi que lo que

le

le haze faltar de su fin al amor que yo te tengo, es lo que tu reciproco amor falta de su obligacion. Porque si en todo el vniuerso, y en cada vna de sus partes nacio el amor, en ti sola me parece que no nacio jamas. SO. Quiça no nacio porque no fue bien sembrado. PHI. No fue bien sembrado, porque la tierra no quiso recebir la perfeta semilla. SO. Luego es defectuosa. PHI. En esto si verdaderamente. SO. Todo defectuoso es feo, pues como amas tu lo feo? Si porque te parece hermoso, luego tu amor no es recto, ni verdadero, como dizes. PHI. No ay cosa tan hermosa, que no tenga algun defecto, sino es el summo hermoso. Y en ti ay tanta hermosura, que aunque con ella se acompaña esta falta, que à mi me haze infelice, puede mouer me mucho mas la gran hermosura à amar te, que el pequeño defecto, à mi no poco dañoso, à odiarte. SO. Yo no se que hermosura puede ser esta mia, que tanto te mueue à amarme. Tu me has mostrado, que la verdadera hermosura es la Sabiduria: de esta, en mi no ay mas parte, que la que me has enseñado: luego en ti esta la verdadera hermosura, y no en mi: por lo qual yo deuria amar te à ti, y no tu à mi. PHI. Basta me dezirte la causa porque te amo, sin buscar la causa porque no me amas, que yo

La causa de no alcãçar vn amor su fin qual es.

Nada ay sin defecto sino el summo hermoso.

no se otra, sino que mi amor para contigo es tan grande, que no te dexa parte alguna con que puedas amar me. SO. Basta que digas como tu me amas no siendo yo hermosa: por lo qual es necessario, o que la hermosura sea otra cosa que la sabiduria: o que tu me amas no verdaderamente. PHI. Es verdad que te he dicho que la summa hermosura es la sabiduria diuina: la qual en ti en la formacion y gracia de la persona, y en la angelica disposicion del anima, aunque le falte algo del exercicio, reluze de tal manera, que tu imagen en mi mente esta hecha, y reputada por diuina y adorada por tal. SO. No creia yo, que en tu boca cabia adulacion, ni que la vsaras comigo jamas. Yo, segun tu doctrina, no puedo ser hermosa, porque en mi no ay sabiduria: y quieres dezir me que soy diuina. PHI. La disposicion de la sabiduria es la hermosura que Dios comunico a las animas intelectiuas, quando las produxo: y tãto mas hermosa formò al anima, quanto mas dispuesta la hizo a la sabiduria: de la qual disposicion fue la tuya grandemente dotada. Y el ser sabio en acto consiste en la enseñança, y en el vso de las doctrinas, y es como la hermosura artificial sobre la natural. Pues quieres tu que sea yo tan grossero, q̃ dexe de amar vna gran hermosura natural, porque le falte algun tanto del artificio y diligencia?

La summa hermosura es la sabiduria diuina.

La disposicion del anima intelectiua à la sabiduria es su hermosura.

La hermosura natural se à de preferir à la artificial.

Yo

Yo quiero amar antes vna natural hermosa no compuesta, que vna compuesta no hermosa. Y lo que tu llamas adulacion, no lo es, porque en efeto si tu hermosura no se huuiera hecho diuina en mi jamas tu amor vuiera apartadome la mente de toda otra cosa saluo que de ti, como lo ha hecho. SO. Sino fue adulacion, es error, que vna persona fragil, como la mia, se transforme en ti en forma diuina. PHI. Tampoco quiero concederte que sea error, porque esto es proprio de los amantes, y delas cosas amadas: que el amado, en la mente del amante se haze, y es reputado por diuino. SO. Luego es error de todos. PHI. En todos no puede auer error, si el mismo amor no fuesse error. SO. Pues como se hazen sin error tan distintas variaciones, de la cosa amada à su imagen, en la mente del amante, que de humana la buelue diuina? PHI. Siendo nuestra anima imagen pintada dela summa hermosura, y desseando naturalmente boluer à la propria diuinidad, esta preñada siempre della con este natural desseo. Por lo qual quando vee vna persona hermosa en si de hermosura à ella misma conueniente, conoce en ella, y por ella, la hermosura diuina: porque aquella persona es tãbien imagen de la diuina hermosura. Y la imagen de aquella persona amada en la mẽte del amante aniua con su hermosura la hermosura diuina latente,

Que no merecen ser amadas las afeytadas.

El amado en la mente del amãte adquiere diuinidad.

Nuestra anima naturalmente ama la hermosura, y la razon porq.

En el amado y en el amante esta la imagen diuina.

que

que es la mifma anima del amante: y le da actualidad de la manera que fe la daria effa mifma hermofura diuina exemplar: Por lo qual ella fe haze diuina, y fu hermofura crece, y fe haze mayor en ella tanto, quanto es mayor la diuina que la humana. Y por efto llega el amor del amante à fer tan intenfo, ardiente, y eficaz, que roba los fentidos, la fantafia, y toda la mente, como lo haria effa hermofura diuina, quando retiraffe à fi en contemplació al anima humana. Y tanto fe adora por diuina la imagen de la perfona amada en la mente del amãte, quanto la hermofura fuya del anima y del cuerpo es mas excelente, y mas femejante à la hermofura diuina; y quanto en ella reluze mas fu fumma fabiduria. Y tambien fe junta con efto la naturaleza de la mente del amante que la recibe: porque fi en ella efta la diuina hermofura muy fubmergida, y latente por eftar vencida dela materia y cuerpo, aũque el amado fea muy hermofo, puede deificar fe poco en ella, por la poca diuinidad que en aquella mente reluze. Ni ella tampoco puede ver en el hermofo amado quanta fea fu hermofura: ni conocer el grado de fu belleza. Dedonde acaece que las animas baxas, y anegadas en la materia aman raras vezes à las grãdes y verdaderas hermofuras, y que el amor dellas fea muy excelente. Pero quãdo la perfona amada hermofifsima, es amada de

Fuerças y vehemencia del amor.

La diuinidad tanto mas refplãdece en el hermofo amado y en el difcreto amãte quanto ellos fueren mas fubidos en eftos quilates.

El necio ni conoce la hermofura ni puede amar la.

La hermofa o hermofura amada de vn necio es defdichada.

anima

anima clara y eleuada dela materia; en la qual la summa hermosura diuina summamente relũbra; entonces se deifica grãdemente en ella; la qual la adora siẽpre por diuina, y su amor para con ella es muy intẽso,eficaz,y ardiente. Pues al q̃ yo te tẽgo, ò Sophia,lo haze grãdemẽte diuino la muy resplãdeciente hermosura tuya espiritual y corporal. Y aunq̃ la claridad de mi mẽte no es proporcionada y capaz à deificar la quãto conuernia: la excelencia de tu hermosura suple la falta de mi mente obscura. SO. Luego no tengo obligacion de amar al nò adulador ni mẽtiroso,pues lo q̃ en mi loor dixiste lo da el amor de suyo:ni es error, pues prouiene de la naturaleza de lo hermoso, y dela del anima. Aunq̃ yo muy bien veo que desta mi transformacion de humana en diuina,antes es causa la diuinidad de tu sabia mente, que mi baxa hermosura. PHI. Esse engaño tuyo acerca de mis loores q̃rria q̃ fuesse,antes para hazerte que me amasses por tal, qual seria razon si los creyesses: que para dezir me los con la lengua. Y si toda via no los crees (como es justo) no puedes negar, que la summa hermosura diuina,que es mayor y mas excelente que todas en infinito, no sea atrahida del amor de vna mente humana baxa y finita, si ella le ama, à reamarla, y à retirarla à su felicissima delectacion vnitiua mediante el amor que aquella le tiene.

Pero

Al merecimiento de la hermosura,y a la excelẽcia del amor insigne cõuiene que el amante sea discreto.

Loor de la hermosura espiritual y corporal de Sophia.

El amor q̃ al summo Dios tenemos prouoca y atrahe à la diuina Magestad à q̃ nos ame.

Pero tu que entre los humanos tanto femejas à la fumma hermofura, porque no quieres affemejar la tambien en efta agradable reciprocacion amorofa? SO. Creo que no la deffemejo mucho en efto: porque afsi como ella no atrahe al amante à otra vnion que à la efpiritual de la mente, y para efto lo reama: afsi yo no quiero negar que no te amo, y deffeo la vnion de la mente, no de la tuya con la mia, fino de la mia con la tuya, como con mas perfeta. Y defto no puedes dudar, atenta la folicitud mia à contemplar los conceptos de tu mẽte, y à gozar de tu fabiduria, en que recibo grandifsimo deleyte. De la otra vnion corporea, que fuelen deffear los amantes, no creo que en ti fe halla, ni querria que en mi fe hallaffe deffeo alguno: porque afsi como el amor efpiritual es todo lleno de bien, y de hermofura: y todos fus efetos fon conuinientes, y faludables: afsi el corporeo creo q̃ antes es malo, y feo; y fus efetos por la mayor parte moleftos y dañofos. Y para que en efto pueda refponderte mejor, te fuplico me digas (como ya me lo prometifte) de los efetos del amor humano, quales fon los buenos y loables, y quales los dañofos y vituperables: y quales deftos hazen mayor numero. Porque con efto que falta acabaras de falir de todas las obligaciones, q̃ por tus promeffas me has hecho. PHI. Muy bien veo, ò Sophia, que

Diferẽcia entre el amor efpiritual y el corporeo.

por

por huyr de mis ſuſtas querellas, me pides la paga del reſto de la obligacion: y en eſto acuerdome auerte dado ambigua promeſſa. Y al preſente bié vees que no es tiempo de cumplirla, porque hemos tardado mucho en eſta platica del origen del Amor, y es ya tiempo de dexarte repoſar. Pienſa de pagarme tu a mi las deudas, à que amor, razõ, y virtud te obligan: que yo ſi pudiere auer tiempo, no faltare de ſeruirte con lo que mi promeſſa y ſeruitud acerca de ti amoroſa me compelen. Vale.

Dichoſa nueſtra edad ſi mereciera ver cumplida eſta promeſſa.

ASſi acabò ſu obra eſte preclariſsimo varon: obra mas digna de que ſu autor le diera fin con ſu ambigua promeſſa, que no de que el tiempo ſe lo de con ſus calamidades.

Alexandro Piccolomini en la primera inſtitucion moral que compuſo de la vida del hombre noble en la carta dedicatoria de ſu obra à Madõna Laudomia Forteguerri dize de nueſtro Leon Hebreo ciertas palabras: las quales traduzidas de Italiano en Eſpañol ſuenan aſsi.

Por cartas de mis amigos he entendido lo mucho que deſſeays que ſalieſſe à luz el quarto dialogo de Philon, y Sophia: en el qual ſe auia de tratar de los efetos del Amor, auiendoſe tratado ya

en los tres primeros de ſu eſſencia, comunidad, y origen: y que ſi todavia no ſe hallaſſe, que os ſeria agradable, que yo tomaſſe el trabajo de añadirlo; y que procediendo por el eſtilo começado me conformaſſe con la intẽcion de aquel Hebreo mas Platonica que Peripatetica. A eſto digo virtuoſiſsima comadre, que en qualquiera ocaſion tendre ſiempre en mucho hazer lo que yo entendiere que os agrada. Pero en eſta podria ſer q̃ ſiendo los primeros tres dialogos tan diuinos, y no pudiendo ygualarles con el quarto nos arrepintieſſemos de la empreſa: de mas de que ſe le haria ofenſa al primer autor, ſi ſe puſieſſe otro dialogo ageno con los ſuyos. Por lo qual me parece que ſeria mejor, que eſperaſſemos algun tiempo à ver ſi ſale el tal dialogo. Y no ſucediendo aſsi, y guſtando vos de que yo lo eſcriua, aunque he negado la miſma demanda al muy iluſtre ſeñor mio el ſeñor don Diego de Mendoça embaxador de ſu Mageſtad acerca de los ſeñores Venecianos, à vos no os la negare. Y hare que, no en nõbre de quarto dialogo de Leon Hebreo, ſino como en dialogo de por ſi diſtinto de los otros, hablen Philon, y Sophia, muy abundantemente de los efectos del Amor, &c.

L A V S D E O.

TABLA
DE LAS COSAS MAS notables que en esta obra se contienen, diuidida por las letras del A B C.

A

la

Amor

Ani-

B

C

D

E

El

F

Ficcio-

For-

G

H

Lo

I

Iupi-

L

M

N

No

O

Opi-

Opi-

P

Peneo

Q

El Ref-

S

 neras

T

Themis-

V

Fin de la Tabla.

ERRATAS.

Folio.4. pagina.1. linea.16. honestos y pensamientos: di. y honestos pensamientos. 10.1.26. El excesso de dessear estas cosas: di. el excesso de dessear destas cosas. 15.2.18. en ellos el estremo: di. en ellos en el estremo. 17.1.25. y no es conuiniente: di. y no es inconuiniente. 26. 2. 17. y à esta llama: di. y à esta llaman. 29.2.11. como aquellas: di. como à aquellas. 37.1.7. frequenta: di. frequente. 45.2.16. lleuan: di. hinchen. 49.2.16. y racional, voluntario: di. racional y voluntario. 60.2.11. cuerpo, que recibe humidad que la cria: di. cuerpo, que recibe, humidad que la cria. 61.1.10. è indiuiduas: di. è indiuiduos. 63.2.17. estendimiẽto y recogimiento: di estenderse, y recogerse. 72. 2. 7. recidiua: di. resucitada. 74.1.22. harmoniaca: di. harmonica. 77.1.17. del toda: di. del todo. 78.2. 16. y filosofia: di. y filosofa. 85.2. 24. q̃ habitasse: di. q̃ habitassen. 88. 2. 10. y y grosseros: di. y grosseros. 92.2.13. si aquellas: di. si aquellos. 93.1. 4. la Liberalidad: di la Libertad. 97.2.2. de Diana: di. Diana. 103. 2. 7. y por la sangre el de la muger del qual: di. y por la sangre la de la muger de la qual. 104.2.12. los: di las. 105.1.25. y y especificá: di. y especificá. 108. 2.7. hermofrodito: di. Hermafrodito. 113.1.11 heruorosos: di. esforçados. 116.2.11. infornios: di. infortunios. 125.2.23. porq̃ el qual: di. por el qual. 127.1.17. sus animos: di. sus animas. 129.1.23. y arriba à venirse: di. y arriuà à vnirse. 132.1.27. fastidiadada: di. fastidiada. 133.2.1. mas que al sueño, que la echa por tierra: di. mas que el sueño, q̃ lo echa por tierra. 137.1.16. recogiosse: di. recogiesse. 142.1.19. propinquos: di. propinquos. 149.1.5. empero sin litigio la mayor parte: di. empero sin litigio, que la mayor parte. 151.2.11. superficiente: di. su perficiente. 155.2.18. yr resoluta: di. yrresoluta. 169.1.24. Porq̃ razon: di. Porq̃ razon? 175.1.17. aunq̃ no son buenos: di. aunq̃ son buenos. 179.1.16. al qual: di. à la qual. 179.1.17. lo resucitaron y lo: di. la resucitaron y la. 179.1.18. lo passaron: di. la passaron. 180.1.17. munerado: di. munerada. 181.2.21. y este argumento: di. y este aumẽto. 182.1.25. Porq̃ primer amor: di. Porque el primer amor. 187.2. 23. produxò: di. produxo. 185.1.6. Teologales: di. las Teologales. 188. 1. 5. que el funda: di. que el se funda. 189.2.17. dissolubiles: di. dissoluibles. 189.2.19. indissolubiles: di. indissoluibles. 189.2.22. indissolubiles: di. indissoluibles. 203.1.1. perfeto el amor. Pues dime: di. dime. 204.2.9. hermosura q̃ falta en el mũdo inferior, donde mas: di. hermosura q̃ falta: en el mundo inferior, donde mas. 204.2.13. la qual es subjeto: di. la qual es su objeto. 214.2.2. alcançando: di. alcançado. 215.1.16. en toda mi casa: di. en toda mi casa. 218.2.24. sino le fuesse: di. sino le fuera. 219.2. 12. virtud: di. virtudes. 223.1.8. è infinito: di. è infimo. 236.2.21. lo retiro: di. lo arrastro. 237.2.9. ferencia: di, sentẽcia. 254.1.24. y despues del los haze: di. y despues dellos haze. 254.1.27. por sutileza: di. por su sutileza. 254.2. 8. y dessea al ayre: di. y desseca al ayre. 255.1.1. semejãte: di. semejantemẽte. 261.2.14. en elas: di. en ellas. 269.2.18. y ante todas: di. y ante todas cosas. 270.1.25. y en en: di. y en. 270.2.12. del vniuerso. di. del vniuerso? 299.2. lin. vltim. nados los inferiores à los: di. nadas las inferiores à las. 305.2.15. se aquel: di. sea aquel.

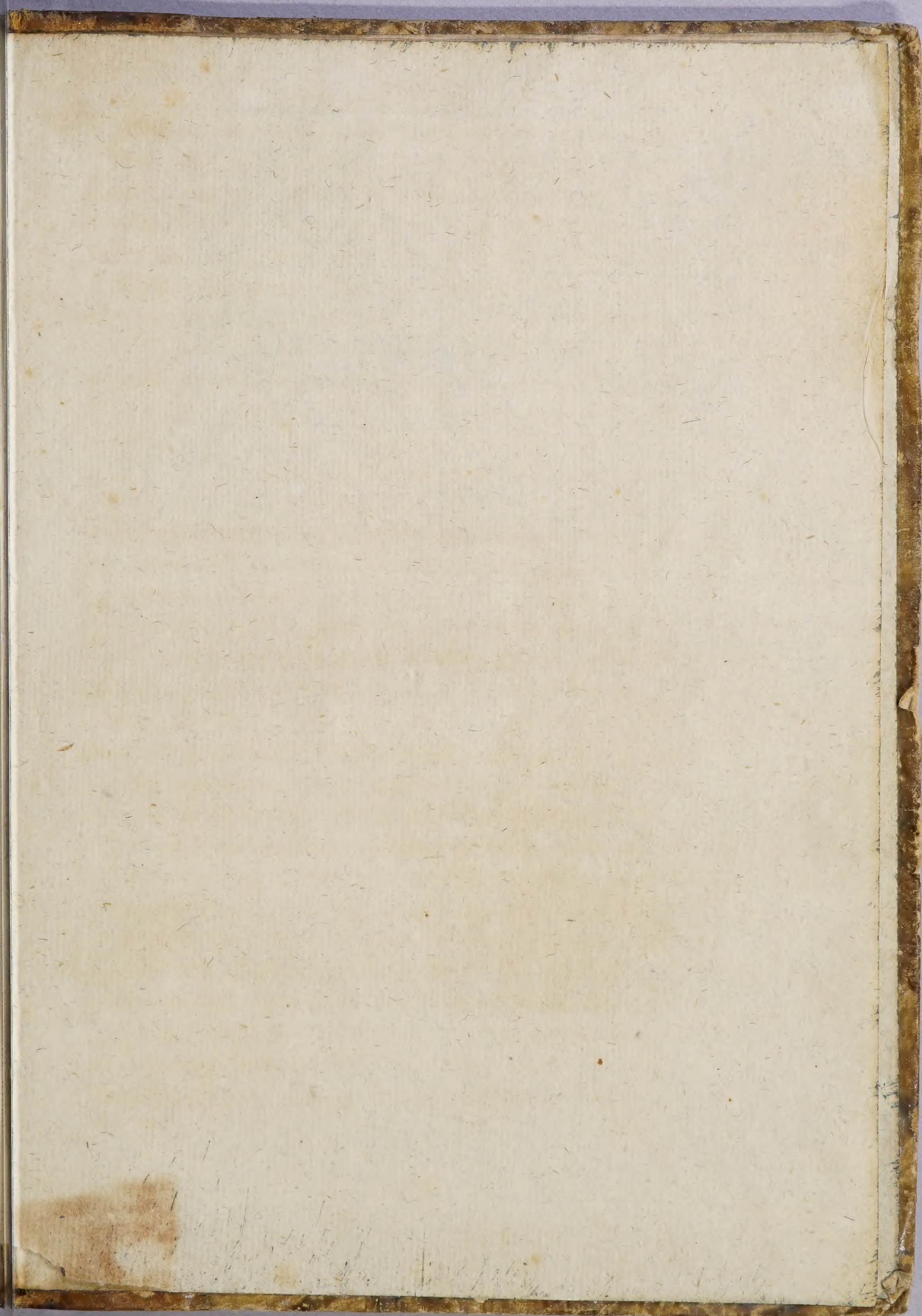
En

Erratas de la margen.

Folio.178. pagina.2.en la margen. Todo amado es ſuperior à ſi miſmo amado:di. Todo amado es ſuperior à ſi miſmo amante. 180. 1. El amante participa mas de la diuinidad, que el amado:di. El amado participa mas de la diuinidad, que el amante.

Juan Vazquez del Marmol.

-12673-
Melchor Garcia
16 Sept [illegible]



947
80

47°
48°

30.191 **Leon Hebreo.** La traduzion del Indio de los tres Dialogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de italiano en español por Garcilasso Inga de la Vega, natural de la gran Ciudad del Cuzco, cabeça de los Reynos y Provincias del Péru. Madrid, *Pedro Madrigal*, 1590; en 4.°; 12 hojas, 313 págs. y 30 hojas de tabla. Holandesa.. Ptas. 400.

Menéndez y Pelayo, en la *Historia de las ideas estéticas*, tomo II (1884), páginas 12 y 15, dice de León Hebreo lo siguiente: "Llamábase entre los hebreos Judá Abravanel, y era hijo primogénito del célebre maestro israelita D. Isaac Abravanel, o Abarbanel, consejero que fué del rey de Portugal Alfonso V, y más adelante de Fernando el Católico... Desde el año 1502 tenía acabada su obra capital, y quizá única, los *Dialoghi d'Amor*...

"Tiene esta obra la singularidad de haber sido probablemente la primera que salió (a lo menos impresa) de manos de un hijo del Perú, nacido del conquistador Garcilasso y de una india principal (la Palla doña Isabel, descendiente de Huayna Capac.); su traducción resulta mucho más amena de estilo que las otras dos que salieron en castellano: la primera, en Venecia 1568, y la segunda, en Zaragoza, *Lorenzo y Diego de Robles*, 1582."

Primera impresión castellana, prohibida por el Santo Oficio en todos los *Indices*.

